القسم الثاني

[١١٠] [فهو عالم] .
أما سمعا ، فلقوله تعالى [هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ، عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ].
وأما عقلا ؛ فلأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها .

ومن تفكر فى بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفى نفسه ، وجد دقائق حِكَمٍ تدل على كمال حكمةِ صانعها ، وعلمه الكامل .

كما قال تعالى : « « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ ، وَفِى أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ » .

ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة ، كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها ؛ فإنها مخلوقة لله على أصول الأشعرى؛ إذ لا مؤثر غيره تعالى .

على أن عدم علم تلك الحيوانات بها ممتنع .

---

[١١٠] [فهو عالم أما سمعا ... الخ] .
أقول : أراد أن يفصل ماأجمله فى قوله :
[متصف بجميع الصفات] .

ف[فاؤه] فاء التفصيل لا [فاء] التفريع ، وإلا كان ماقدمه كافيا فى إثبات العلم ؛ إذيثبت المفرّع، بثبوت المفرع عليه ، ولا يحتاج إلى استئناف الاستدلال .

نعم يصح حمل المصنف ـ فى ذاته ـ على التفريع . أما مع استدلال الشارح ، فلا.

فكأن المصنف أجمل فى إثبات الكمالات ، ثم أخذ يشير إلى ثبوت كل كمال على حدة .

وإن كان قد يكفى فى ثبوت بعض الصفات ، ثبوت أنه متصف بجميع صفات الكمال .

كصفة العلم التى هى ضد الجهل .

أو القدرة ، التى هى ضد العجز .

بل ظاهر الكتاب والسنة ، يدل على علمها .
قال الله تعالى : « وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنْ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتاً » .
ونظائرهُ من الآيات والأحاديث ، كثيرة .

وأمثالها ؛ فإنه يصدق .

العلم كمال .

ببداهة العقل :

وكل كمال واجب الثبوب للبارى تعالى .

فالعلم واجب الثبوت له .

ومثله فى القدرة ، وغيرها من الصفات ، التى قد أجمع العقلاء ببداهة عقلهم على أنها كمال .

ولا ضير إن كان على شىء واحد دليلان أو أكثر .

فما يدل على ثبوت علمه تعالى ، فى السمع ، قوله تعالى :
« هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ، عَالِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَادَةِ »

والغيب : ما لا يصل إليه علم الممكن .

والشهادة : ما يصل إليه .

و [اللامان] للاستغراق ؛ إذ العهد لا دليل عليه . والسياق دال على الاستغراق .

والمقام له فى الخطاب .

فشهد هذا النص بعموم علمه تعالى :

[بالموجودات العينية ، والذهنية ، ممكنات وغير ممكنات] .

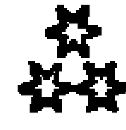
ويشير فى الآية إلى الدليل العقلى المثبت لذلك ، بقوله :

[لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ] .

فإن الذى [لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ] صادر عنه كل شىء ، بالاختيار ، أى الإرادة .

. . . .

وكل ما هو صادر عنه كل شىء ، بالاختيار ، فهو عالم بكل شىء .
ضرورة أن الإرادة تستلزم العلم بالمراد .
وكل من المقدمتين ، مبرهن .



ومما يدل على ثبوت علمه تعالى ، من البراهين العقلية :
أنه من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل :
الانتقال من الأفعال المتقنة ـ عند رؤيتها ـ إلى علم فاعلها .
فالأفعال المتقنة ملزومة ، باللزوم البين ، لعلم فاعلها .
فهى تدل على علم فاعلها بالضرورة .
والأفعال الصادرة عن البارى ، فى غاية من الإتقان والإحكام .

فإن من تفكر فى بدائع الآيات ـ أى العلامات السماوية ـ من ترتيب الكرات ، وتحرك البعض منها على البعض ، على وجه انتظام ، لواختل شىء منه ، لكان فسادا فى العالم .

وعلم ذلك موكول إلى من أتقن فن الهيأة ، وأحاط بلميات الحركات السماوية ، وترتيب أجرامها .

والآيات الأرضية ، من تركيب الحيوانات ، والنباتات ، ولوازمها .

وذلك موكول إلى من أتقن علم الحيوانات والنباتات ، وفنون التشريح ، والفسيولوجيا ـ أى منافع الأعضاء ـ والجيولوجيا ـ أى طبقات الأرض .

ومن تفكر فى نفسه ، وإحكام جسمه ولوازمه ، وكيفية ارتباط روحه ببدنه .
وكيف تصدر الأفعال النفسانية ، والبدنية ، عن الروح ، بواسطة ذلك الارتباط .
وغير ذلك ، مما يطول شرحه وفُصِّلَ فى فنونه .

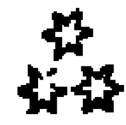
. . . .

من تفكر فى ذلك كله ، وجد دقائق حكم ، تدل على كمال حكمة صانعها ، وإحاطة علمه .

فكيف . . . ؟ لو فتح له باب إلى نور عالم اللاهوت ، وأشرقت على نفسه حقيقة الجبروت ، فرأى من جمال التجليات ، وانكشف له من أسرار التنزلات ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب أحد .

عند ذلك يشرق فى نفسه اليقين بأن ليس فى عالم العلم معلوم ، إلا وهو مظهر لعلمه. ولا واقع فى الكون ، إلا وهو مجلى لقضائه وحكمه .

قال تعالى : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ » أى الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو « ٱلْحَقُّ » الثابت ، الذى ينتهى إليه كل كمال.



وأورد على هذا الدليل أن المقدمة القائلة :

أفعال البارى متقنة .

إن أريد بها أن أفعال البارى فى غاية من الانتظام ، من كل وجه ، بحيث لاخلل فيها أصلا ، بأن تكون على طبق المصالح المطلوبة فيها ، بحيث لا يتصور ماهو أكمل منها .

فهى ممنوعة ؛ فإن عالمنا هذا ، مملوء بالشرور والمفاسد ، بحيث لو رفعت لكان أولى وأكمل بهذا العالم ، من كونها فيه .

وإن أريد أنها متقنة فى الجملة ، فذلك حاصل فى بيوت النحل ، ونسج العنكبوت ، وغير ذلك ، من أفعال الحيوانات .

مع أنه من المعلوم أن هذه الحيوانات غير عالمة .

والجواب باختيار الشق الأول ـ وهو أن أفعال البارى ، لا يمكن ماهو أكمل

. . . .

منها . وما تذكره من أن الدنيا ممتلئة بالشرور والمفاسد ، إنما هو فى نظر الأعمش غير المحقق ، الجارى على غير برهان .

و إلا فعند التحقيق ، وانتهاج طريق البرهان ، لاتجد موجودا من الموجودات ، ولا فعلا من الأفعال ، إلا وهو خير محض فى ذاته .

وجميع العوالم قائمة بترتيب عجيب ، لو اختل شىء منها لفسد العالم بأسره .

وما يتراءى من الشرور : فإنما هى أمور نسبية عدمية ، فى اعتبار المعتبر فقط .

كما بُيِّن ذلك فى الفنون الحقيقية الإلهية .

بل لو سُلِّم أن من الموجودات ، ماهو شر ، فقد يكون :

شرا ؛ إذا نظر إلى مجرد ذاته بدون نسبته إلى العالم .

كالا ؛ فى جملة العالم ، لو اطلعت على فائدته فى جملة العالم ، لرأيت أنه خير .

ألا ترى أن من بنى بيتا ، لم يكن له بد أن يبنى فيه كنيفا .

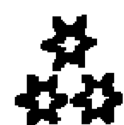
وهو قبيح فى ذاته .

كمال للبيت حسن فيه .

ومن رأى أنفا بارزا ، فى وجه مغطى ، فلا محالة يستقبح تلك القطعة البارزة ، و يتحير فى فائدتها .

ولكن لو نظر إليها مع الوجه ، لرآها فى غاية الحسن .

وكل هذا تنزل ، و إلا فالكلام فى إتقان الصنعة ، من حيث هى صنعة ، ــ أى من حيث كمالها فى الوجود ــ لا من حيث كونها شرا أو خيرا ، أو ما يتلو ذلك ، مما يشبه مواد التخاطبات العرفية ، فافهم .



و باختيار الشق الثانى : وقد أشار إليه الشارح بقوله :

[ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة ، متقنة ، كما يشاهد

[١١١] [بجميع المعلومات]

عالم ذاته تعالى ، وغيره .

كلية ، وجزئية .

أما علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه .

وأما علمه بذاته ؛ فلأن كل من يعلم شيئا ، يعلم ذاته بأنه هو الذى يعلمه .

وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة .

فى بيوت النحل] .

من أنها مسدسة الأشكال ، متساوية منتظمة ، بحيث يعجز عن صنعها المهندس الحاذق .

وغيرها ، كما يشاهد فى بيت العنكبوت .

أما أولا : ـ فلأنها ، وإن كانت غير عالمة ـ فهذه الأفعال ليست عنها ، وإنما هى عن الله تعالى ، على أصولنا ، فهى مما يدل لنا .

وأما ثانيا : فلأن عدم علم الحيوانيات بتلك الأفعال ، ممنوع ، بل الكتاب والسنة والعقل شاهدة بأنها عالمة بذلك ، بأتم من علمنا بأفعالنا الاختيارية .

وإن كانت علومها غير آتية من طريق الفكر والنظر ، كما هو شأن علومنا .

فافهم .

[١١١] [بجميع المعلومات : ذاته تعالى ، وغيره . . . الخ] .

أقول : قد ثبت بالبرهان السابق : أنه عالم .

ولم يثبت عموم علمه .

فنص على أنه عالم بجميع المعلومات ـ أى الماهيات التى يصح تعلق العلم بها ـ .

ذاته .

وغيره .

سواء كان ما سوى ذاته :

وقد صرح به « أبو على » و « أبو نصر » منهم .

وتشهد به الفطرة السليمة .

هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام .

والفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

من الكليات :

أو الجزئيات .

أما عموم علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة على علمه بها .

مع ما سبق من أنه لا فاعل فى ممكن ما ، إلا الواجب تعالى .

فكل ما فى عرضة الإمكان ، فهو فعله .

وكل ما هو فعله فهو معلوم له .

فكل ممكن فهو معلوم له .

وأما الممتنعات ، فليست تُعلم بذواتها ؛ إذ لا ذوات لها ، بل إنما تعلم بمفاهيم هى صور ممكنات حاكية عن تلك الممتنعات .

فتدخل فى الممكنات ، فحكمها حكمها .

⁂

وأما علمه بذاته ؛ فلأن من يفعل شيئا مع شعوره وعلمه بذلك الشىء ، فهو يعلم أنه فاعل لذلك الشىء ، و إلا لم يعلمه .

وعلم القضية موقوف على علم طرفيها .

فهو يعلم موضوع القضية ، وهو هو .

وليس لـ[الحق] حقيقة ، وراء مرجع ضمير [هو] .

لعدم تكثر وجوهه .

ولأن مما سوى ذاته العلم بأنه واجب ، أو عالم .

وقد ثبت أنه عالم بما سوى ذاته ، معدوما كان ، أو موجودا .

. . . .

ومن يعلم القضية ، يعلم موضوعها ، وهو ذاته .

ولأن كل من يعلم شيئا ، فالمقتضى لعلمه :

إما ذات العالم .

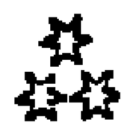
أو فى ذات العالم .

فالعلم حقيقة تقتضى الانكشاف إلا لمانع . وليس شيء أقرب للشيء من نفسه.

فالموانع دون ذاته ممتنعة ، فهو يعلم ذاته .

وليس ذات البارى ، ذات الوجوه الكثيرة ، الحاجبة عن الانكشاف ، بل لاوجه لها إلا عين حقيقتها .

لا لأنه يعلم أنه هو الذى يعلمه ، إلا أن يكون العلم من مقولة الفعل ، فيحمل على ما أسلفنا .



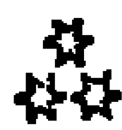
وقد يقال : إنك قد تعلم الشيء ، وتغفل عن أنك تعلمه .

فما قدمته من أن علمه بالكائنات ، يقتضى علمه بأنه يعلمها ، فيكون عالما بذاته، ممنوع .

اللهم إلا أن تصور « على أن من يعلم غيره يمكن أن يعلم ذاته » .

والممكن للبارى ، واجب له ؛ لأن كل ممكن له استحال أن ينفك عنه، وإلا كان فيه شائبة القوة . . . وهو خلف .

وهذا ـ أى عموم علمه تعالى ـ لكل ما يصح أن يعلم ، مما وافق فيه الفلاسفة ، وصرح به « أبوعلى بن سينا » والشيخ « أبو نصر الفارابى » منهم ، وتشهد به الفطرة السليمة لمن نظر .



وهذا الطريق من الاستدلال ـ أى ما كان بالآثار على مبدئها ـ هو النهج

. . . .

الملائم لهذا المقام ، أى مقام إثبات العقائد الدينية ، حتى يتحصل مابه النجاة على طبق الشرع .

وأما إثبات علمه تعالى فى مقام البحث عن الحقائق ، للعلم بأنها حقائق ؛ فقد يلائمه طريق آخر ، هو الاستدلال بـ [اللم] .

والفلاسفة لما كان بحثهم إنما هو عن الحقائق ، للعلم بها على ما هى عليه فى نفس الأمر ، أثبتوا علمه تعالى بطريق [لمى] يطول الكلام فيه .

حاصله : أن البارى تعالى ، لما كان موجودا قائما بذاته ، ليس فيه كثرة بوجه ، كان مجردا قائما بذاته وهو بذاته حاضر عند ذاته .

والعلم : حضور حقيقة الشىء مجردة عند المجرد القائم بذاته .

فالبارى تعالى عالم بذاته ، لذاته .

وكل ممكن فهو صادر عن ذاته .

والعلم بالعلة يستوجب العلم بجميع معلولاتها .

فقد علم كل ما صدر عن ذاته ، بعلمه بذاته ، الذى هو عين ذاته .

وأنت تعلم أن العلم الحضورى ، الذى هو علم الذات بذاتها ، لما كان عين الذات ؛ فكل ذى ذات ، فهو عالم بذاته .

وكل ماهو عالم بذاته، فهو عالم بكل مايصدر عن مجرد ذاته، إن كان ثم عنه صادرات.

وهذا حق لو علمته . حقيقته حقيقة . [وَإِنْ مِنْ شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ] .

وبهذا التقرير كانت مقدمات هذا الدليل مبرهنة ، ولا مجال للمناقشة فيها .

فتم إثبات العلم بهذا الطريق ، بأخصر مما بيّنه الشارح . فأين طول الكلام .

نعم هذا طريق على ، ليس يعلمه كل أحد .

وقد غلط الناظرون هنا .

[١١٢] واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المـادية ، بالوجه الجزئى .
بل إنمـا يعلها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها .

وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى ، مع توغله فى الانتصار لهم ، قال فى شرح الإشارات :

« واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحـكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كليا ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالـكل .

و إن كان كليا ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحـكم أن يكون عالما به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالما به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير ، تخصيص لذلك الحـكم الـكلى ، بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك ، فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها.
فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :
العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .
و إدراك الجزئيات المتغيره ـ من حيث هى متغيرة ـ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، كالحواس ، وما يجرى مجراها »

---

[١١٢] [واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات . . . الخ] .
أقول :قد اشتهر فيما بين الطوائف أن الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات.
قال الإمام الرازى ، فى « المباحث المشرقية » :
[أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة ، أنـكروا علم الواجب بالجزئيات .

. . . .

وأثبته الشيخ « أبو البركات البغدادى » منهم .

ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة ، أولا ؛ فنقول :

الأمور أربعة أقسام :

إما أن لا تكون متشكلة ؛ ولا متغيرة .

وإما أن تكون متغيرة ، لا متشكلة .

وإما أن تكون متشكلة لامتغيرة .

وإما أن تكون متشكلة متغيرة .

فأما التى لا تكون متشكلة ،ولامتغيرة ؛ فإنه تعالى عالم بها ، سواء كانت : كليات .

أو جزئيات .

وكيف يمكن إطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات ، مع اتفاق الأكثر منهم على أنه عالم بذاته ،وبالعقول .

وأما المتشكلة غير المتغيرة ، فكالأجزاء العلوية ؛ فإن مقاديرها وأشكالها ، مصونة عن أنحاء التغير .

فهى غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم ؛ لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية .

وأما المتغيرة غير المتشكلة ، فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة ، والنفوس الناطقة ؛ فإنها غير معلومة ؛ لا لأن تعقلها يحتاج إلى آلة جسمية ، بل لأنها لما كانت متغيرة ، يلزم من تغيرها تغير العلوم .

وأما المتشكلة المتغيرة : فهى مثل الأجسام الكائنة الفاسدة ، وهى يمتنع أن تكون معلومة له تعالى ، للوجهين] .

. . . .

انتهى كلام الإمام .

وقد قيل من تمام هذا المشهور : إنه تعالى يعلم هذه الجزئيات ، على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم :

أنه كلما تركب هيولى وصورة ، حصل جسم .

وكلما كان الجسم بصورة نوعية : بخصوصية كذا ، فهو فلك ، أو عنصر، وهكذا جميع الجزئيات ، يعلمها بعلم أسبابها الكلية .

ولا يعلم نفس الجزئيات على حيالها .

فمن ثم كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة «الطوسى» مع توغله فى الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال فى شرح الإشارات تبكيتا لهم فى هذا المطلب .

[واعلم أن هذه السياقة ـ أى سياقة الحكماء ، فى قولهم : إن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، ثم قولهم : إن البارى لا يعلم الجزئيات ـ سياقة تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

و بيان الشبه بين السياقتين أن التخصيص ثابت فى هذا الحكم العقلى ، كما هو ثابت فى النقلى .

وذلك لأن الحكم : بأن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كليا ـ بل كان جزئيا ، فى بعض العلل ومعلولاتها دون بعض ـ لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ؛ فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

فمتى هدمت كلية هذه المقدمة ، جاز أن يكون البارى من علل لا يوجب العلم بها ، العلم بمعلولاتها .

وهو ماصدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة :

. . . .

أى بعض العلل ، ليس يستلزم العلمُ به ، العلمَ بمعلوله .

مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

***

و إن كان كليا — كما هو المسلم عندهم — مع كون الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته،
أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما .

فالقول بأنه لايجوز أن يكون عالما به ؛ لامتناع أن يكون البارى موضوعا للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بأمر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية أوالعادات العرفية ، ومن يجرى مجراهم من النحويين ، والبيانيين ، والمعانيين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية، لامتناع تعارض الأحكام فيها : فإنها أحكام مبناها الواقع .

والواقعيات لاتتعدد ، بل الواقع :

إما الشىء .

أو نقيضه .

أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة .

إما على وجه الكلية

أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، و بالعكس .

فلا يقع التعميم ، ثم التخصيص .

اللهم إلا أن يكون المدّعى قاصرا ، والمقدمات مخصوصة ، كما سبق : فى مسألة الصفات ، عند المتكلمين .

. . . .

ومسألة زيادة التشخصات والوجود عند الحكماء ، فى الماهيات ، لا فى البارى ؛ فإن للمكن أحكاما ليست للبارى ، و بالعكس ، فى الواقع .

وليس ما نحن فيه ، من قبيله ، كما يتبين لك بأدنى التفات .

⁂

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب ــ أى أنه لا يعلم الجزئيات ــ من مأخذ آخر ، يدفع التخصيص ، والتغير ، وعروض الأشكال على ذاته .

وهو أن يقال :

العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

ولا يوجب الإحساس به .

و إدراك الجزئيات المتغيرة ، أو المتشكلة ــ من حيث هى متغيرة ، أو متشكلة ــ لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها .

فهو يعلمها ــ على وجه الكلية ــ بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقا .

ولا يدركها من حيث هى جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئى ، من حيث هو جزئى ، رأسا ، كما هو المشهور :

غايته : يندفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو :

أن العلم يستلزم العلم .

وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها .

وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس .

فعلمه بالعلة التى هى ذاته ، لا يستلزم علمَ الجزئىِّ نَفْسَهُ ؛ لأن علمَ الجزئىِّ نَفْسَهُ بطريق الإحساس .

وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، و إن كان لا على وجه الإحساس ، كالعلم على وجه الكلية] .

⁂

. . . .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسى ، كما يعلم بأدنى تأمل .

فهو تسليم للمشهور ، ورد لبيانه ؛ و إيراد للبيان على وجه سليم .

*

واعلم أنه قد قال الشيخ فى الإشارات :

[فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :

الآن ، والماضى ، والمستقبل .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر] انتهى .

فحمل « الطوسى » :

[الوجه المقدس] .

على .

[الوجه الكلى المشهور] .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » :

[بأن اعتراضه وارد على مافهمه هو من كلام الشيخ ، لا على مراد الشيخ ، كما حققناه ، من أن :

العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً ـ أى مختصا بزمان دون زمان ـ ليتحقق وجود العلم فى زمان ، وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

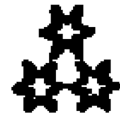
وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، عالماً أزلا ، وأبداً ، بأن زيدا داخل فى الدار ، فى زمان كذا ، وخارج منه فى زمان كذا ؛ بعده

. . . .

أو قبله — بالجمل الاسمية — لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة .

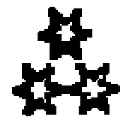
فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبدا ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى .

كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .



وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة — من حيث تغيرها — لا يكون إلا بالآلات الجسمانية ، فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا] .

انتهى بالمعنى .



وكلام الشيخ — على هذا الحمل — من أحسن الكلام فى هذا الباب .

وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ، وهذا الذى قد اشتهر عنهم شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين ، جهلا ، فرجموا ظنا بغير علم .

بل صريح عبارة « الشيخ أبى نصر الفارابى » فى « الفصوص » :

[أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

ونص عبارته :

[كل ما عُرف سببه — من حيث يوجبه — فقد عُرف ، وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها ، إلى الجزئيات الشخصية ، على سبيل الإيجاب .

فكل كلى ، وكل جزئى ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر بشىء عن ذواتها — أى ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشىء — داخلة فى الزمان ، أو الآن ، بل عن ذاته .

والترتيب الذى عنده ، شخصا فشخصا ، بغير نهاية .

. . . .

فعالمٌ ، علمه بالأشياء بذاته ، هو الكل الثانى ، لانهاية له ، ولاحد ،
وهناك للأمر] .

انتهت عبارته الشريفة .

وقال فى الفص التالى ، لهذا الفص :

[علمه الأول : لاينقسم .

وعلمه الثانى : عن ذاته ؛ إذا تكثر ، لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته .

وما تسقط من ورقة إلا يعلمها] .

انتهت عبارته .

ويريد من علمه [الأول] علمَه بذاته ، وعلمِه [الثانى] علمَه بغيره .



ثم كان الصواب للشارح أن يحذف قوله :

[بل إنما يعلمها بوجه كلى منحصر فيها فى الخارج] .

ويقتصر على قوله :

[واشتهر عنهم أنه تعالى لايعلم الجزئيات المادية] .

أى المتوقف وجودها على المادة ، وإن كانت فى ذاتها مجردة كالنفوس الناطقة .

فإن هذا الذى ذكره ، من أنه :

[يعلمها بوجه كلى ينحصر فى الخارج فيها] .

ليس هو الذى قد شنع عليهم فيه الطوائف ؛ إذ لا ضير فيه ؛ فإنه هو الذى يذكره الشارح فى قوله : [قلت . . . الخ] .

لكن حَمَلَه على ذلك حب التعجيل بالاعتذار .

وبما قررنا ظهر خطأ الناظرين .

[١١٣] قلت : حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها ، بنحو التعقل ، لا بطريق التخيل « فَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

[١١٣] [قلت حاصل مذهب الفلاسفة . . . الخ] .

أقول : قال الشارح :

حاصلُ مذهب الفلاسفة المأثور عنهم ، على ما نقله هو — من أنه لا يعلم الجزئيات المادية ، على وجه الجزئية ، بل إنما يعلمها بوجه كلى ، منحصر فى الخارج فيها — أنه يعلم الأشياء بأسرها بنحو التعقل ، كما فى علم [المعرَّف] بـ[التعريف] .

لا بطريق التخيل المخصوص بالعلم الانفعالى ، المرتسم فى الحواس .

« فَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ؛ فإن [المقيد] وإن قيد بما لا يتناهى من القيود ، فهو قابل للاشتراك الفرضى ، وإن كان لا يكون فى الخارج إلا واحداً .

وإنما تمتنع الشركة عند حضور المادة بنفسها ، عند المدرِك ، بهويتها الخاصة .

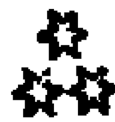
فهو علم كلى ، ومعلومه الخارجى شىء واحد .

إن أدركناه بحواسنا ، سمى جزئيا ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له — تعالى عن ذلك — كما توهمه الناظرون فى كلامهم .

بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل . يعلمه تعالى على وجه التعقل .

فالاختلاف فى نحو الإدراك ، من كونه كليا وجزئيا ، لا فى المدرَك — بفتح الراء — فإن التحقيق أن الكلية والجزئية ، صفتان للعلم بمعنى . [الصورة الحاصلة] .

وربما يوصف بهما المعلوم ، لكن باعتبار العلم .



وحاصل القول : أن البارى تعالى ، يعلم الجزئيات المادية ، لا من طريق انعكاس صورها الخارجية ، فى آلات له دراكة ، بل يعلمها بطريق ما نعلم به الذات :

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك .

ولا يلزم من ذلك ، أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له ، تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل ، يدركه هو تعالى ، على وجه التعقل.

فالاختلاف فى نحو الإدراك ، لا فى المدرَك .

فإن التحقيق أن الكلية والجزئية ، صفتان للعلم .

وربما يوصف بهما المعلوم ، لكن باعتبار العلم .

وعلى هذا لا يستحقون التكفير .

نعم لو قالوا : بأنه تعالى ، لا يعلم بعض المعلومات ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ لكان كفراً .

ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك .

ذاتها أو جزئيا آخر أو كليا .

وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى فى لساننا بالإدراك الكلى؛ إذ لا يسمى الإدراك جزئيا فى الماديات ، إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات ، على الآلات الجسمانية ، حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه .

وعلى هذا لا يستحقون التكفير ؛ فإنهم قد أثبتوا علم الله بجميع الكليات والجزئيات .

غايته على وجه غير الوجه الذى عليه علومنا ، وهذا لا ضير فيه .

فلا يرد عليهم ما أورده الطوسى ، ولا حاجة لجوابه .

فليس هذا الحاصل حاصلا لما وجه به الطوسى كلامهم ، كما وَهِمَ الناظرون .

وليس تحصيل الشارح هذا ، تحصيلا للمشهور ، الذى قد شُنِّعَ عليه ، كما زُعِم .

بل المشهور المشنع عليه ، ما نقلناه آنفا ، من أنهم ينكرون علمه ببعض الجزئيات وهو يوجب التكفير .

[١١٤] وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كـ « أبى البركات البغدادى » بناء على ما اشتهر بين المتأخرين،من أن التشخص الذى يمتاز به الشخص ، عن سائر أفراد نوعه ، أمر داخل فى قوام الشخص .

كما أن الفصل ، داخل فى قوام النوع .

وحينئذ فالتشخص ، شخص لا نوع له .

وهو مادى ، فلا يمكن إدراكه إلا بالآلات الجسمانية .

وليس هذا مذهبهم ؛ فإنهم لا يثبتون فى الشخص أمرا ، داخلا فى قوامه ، مسمى بالتشخص .

بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة ، بحسب النظر الجلى .

وأما بحسب النظر الدقيق ، فامتيازه بنحو وجوده الخاص ، بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به .

وتلك الأعراض التى تسمى [مُشَخِّصَة] هى عنوان الشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا .

---

[١١٤] [وكذا من شنع عليهم من المتفلسفين ، كـ « أبى البركات البغدادى » ، بناء على ما اشتهر ... الخ] .

أقول : قد اشتهر بين المتأخرين لِأمر ما ، يفهمونه من كلام المتقدمين ، أن التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه، أمر داخل فى قوام الشخص ـ أى ما هيته المختصة به ، المعبر عنها بالهوية ـ كما أن الفصل داخل فى قوام النوع ، وفى حقيقته التى هو بها .

فنسبة الشخص إلى الماهية النوعية ، كنسبة الفصل إلى الجنس .

قالوا : إن زيدا ، أو عمرا ، مثلا ، ليس هو الإنسان ، أى الطبيعة من حيث

ولذلك تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف المدرِك .

فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر بعوارض أخر .

والعوارض والمعروضات ، كلها لها ماهيات كلية ؛ فإنها جواهر وأعراض داخلة فى إحدى المقولات .

فإذا أدركت بالعقل ، كانت كلية باعتبار هذا الإدراك .

وإن أُدركت بالآلات الجسمانية ، كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية .

فليست الكلية والجزئيـة ، باعتبار أن فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ، ليس فى الكلى .

بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشىء واحد .

وإذا كان مذهبهم ذلك ، فلا يجوز تكفيرهم فيه :

سواء كان صوابا .

أو خطأ .

فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل .

وهو فى الحقيقة نقص فى حقه تعالى ، على ما فصلوه فى موضعه .

فكما أن كثيراً من الصفات ، كمال فى حقنا ، وهو فى حقه تعالى نقص ؛ كذلك مثل هذه الإدراكات فى حقه تعالى ، نقص ، فلا يتعلق بهذا القدر تكفير .

هى وحدها ــ وإلا لصدق على عمرو ، أنه زيد ، كما صدق الإنسان على جميع أفراده .

بل زيد هو الإنسان مع شى آخر نسميه بـ[التشخص] .

وذلك التشخص متشخص بذاته ، أى جزء حقيق لا نوع له ، وإلا لاحتاج فى وجوده إلى مشخص آخر ، ينضم إلى نوعه ، وننقل الكلام إليه :

فإما أن يدور .

. . . .

أو يتسلسل .

أو ينتهى إلى تشخص مشخَّص بذاته ، لا بواسطة مشخِّص آخر .

⁂

وأيضاً تقييد [الكلى] بـ [الكلى] لا يفيد الجزئية . فلو كان لكل شيء ماهية كلية ، لم يتحصل جزئى أصلا ، لعدم الانتهاء إلى تشخص بذاته .

والثانى باطل بالضرورة ،

فالتشخص شخص لا نوع له .

وهو فى الماديات ، مادى ، لا محالة .

والماديات إنما تعقل بعد تجريدها عن الغواشى المادية .

وهو ليس بأمر ذى غواش ، يجرد عنها ، فيصير كليا معقولا ، كما سمعت .

فإذن لا يمكن تعقله .

فالماديات المشتملة عليه لا يمكن تعقلها بكنهها ؛ لاشتمالها على مالا يتعقل .

فلا تدرك أشخاص الماديات إلا بآلات جسمانية .

⁂

وأيضاً التشخص نفسه ، جزئى ، مادى لا كلى له .

فلا يعقل — كما علمت — فلا يدرك إلا بآلات جسمانية .

فذهابهم إلى هذا — مع قولهم : البارى لا يعلم إلا كليا — قول بأن البارى لا يعلم بعض المعلومات .

وهو ما اشتمل على التشخص المادى .

أو نفس التشخص المادى فقط .

. . . .

وهو شنيع ، فمن ثَم شنع عليهم الجميع فى ذلك .

⁂

وأجاب الشارح بأن الحكماء لم يذهبوا إلى مثل هذا ؛ فإنهم قد استدلوا على أن لا شىء من العوارض للماهية ، بجزء من الشخص ؛ إبطالا لقول من قال : إن الشخص مجموع الماهية والعوارض المختصة ، بما حاصله :

لو كانت العوارضُ للماهية ، أو شىء منها ، جزأ من الشخص ، لم يصح حمل الماهية على أفرادها .

ضرورة : أن الضحك والإنسان، مثلا. } اللذان هما جزآن من الشخص
أو التشخص والإنسان .

متباينان فى الخارج ، فيكون كل منهما مباينا للمجموع المركب منهما ، ضرورة تباين العارض والمعروض ، والكل والجزء ، الخارجين .

فيكون حمل [الماهية] على [الفرد] ، من قبيل حمل الجزء على الكل ، المتمايز كل منهما عن صاحبه بحسب الوجود الخارجى .

فيكون كحمل [الجص] على [الجدار] .

و إنه باطل قطعا .

بل الشخص معروض تلك العوارض .

و بهذا يبطل أيضاً ، كون الشخص مجموع الماهية النوعية ، والوجود الخاص .

فإذن لم يثبتوا فى الشخص أمرا داخلا فى قوامه مسمى بـ [التشخص] بل متيز كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة عن ماهيته .

وهذا بحسب النظر الجلى العام .

والعوارض الخارجة عن ماهيته ، لها ماهيات كلية ، تتعقل بها .

. . . .

وأما بحسب الدقيق من النظر ، فامتياز كل شخص عن أفراد نوعه إنما هو بنحوٍ هو وجوده الخاص .

لا بمعنى أن الوجود ينضم إلى الماهية ، فى الخارج ، و به وقع الامتياز .

بل بمعنى أن هذا النحو من الوجود ، المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به .

ومقارنته لتلك الأعراض هى جهة خصوصه ؛ وذلك لأن الفاعل إذا تصور إنسانا بقيد كذا ، وقيد كذا ، إلى آخر التقييدات التى يريد أن يحدثه عليها ، فأوجده كذلك ، كان بوجوده الخارجى ، زيدا ، أو عمرا .

فليس ثم إلا ما تصوره الفاعل ، كليا .

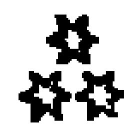
ثم بحصوله فى الخارج ، كان ما تريده من الفرد المعين .

وتلك الأعراض الخاصة ، المقترنة بالوجود ، التى تسمى مشخِّصة ، هى عنوان الشخص ، أى علامته التى يمتاز بها عن غيره عندنا ، فى بادئ النظر .

فلذلك سميت فى النظر الجلى مشخِّصات ؛ ولذلك ــ أى لكون المشخِّص فى الحقيقة ليس هو الأعراض ــ تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف المدرِك .

فيتشخص عند بعض المدرِكين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر ، بعوارض أخر .

فلو كانت العوارض هى المشخصة ــ مع هذا الاختلاف ــ لكان للشخص الواحد تشخصان ؛ فيكون موجودا بوجودين .



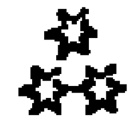
و إذ كان الامتياز محصورا فى أمرين :

أحدهما : بحسب الدقيق من النظر ، وهو الوجود الخاص .

والثانى : بحسب الجلى منه ، وهو العوارض .

. . . .

والوجود الخاص من المعقولات الثانية ، التي لا وجود لها في عالم الخارج .
وعروضه ذهنا ، إنما هو على وجه كونه حصة من حصص الوجود المطلق ، فله نوع.
والعوارض والمعروضات التي بها امتياز الأشخاص ، كلها ، لها ماهيات كلية ؛ فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات .
فإذا أدركت تلك الجزئيات ـ المتشخصات بوجوداتها ، أو عوارضها ـ بالعقل، كانت كلية .
وإن أدركت بالآلات الجسمانية ، كانت باعتبار هذا الإدراك ، جزئية ؛ فإنها ليست شيئا ، وليس فيها شيء سوى المفهومات الكلية .
وما وراء ذلك فاعتبارات عقلية .
فليست الجزئيــة والــكلية باعتبار أن في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ، ليس في الــكلي .
بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد ، هو الموجود الخارجي .



قال الشارح في « حاشية التجريد » :
[المتأخرون حسبوا أن التشخص أمر زائد على الماهية النوعية ؛ نسبته إلى النوع، نسبة الفصل إلى الجنس .
فتــكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من .
الجنس والفصل والتشخص .
فــكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه ، نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية .
كذلك النوع يصير ـ بدخول التشخص فيه ـ شخصا متميزا عن المشاركات النوعية.
وجعلوا الأمر المسمى بـ [التشخص] متشخصا بذاته ، لما سبق من أن انضمام الــكلي إلى الــكلي ، لا يفيد تشخصا .

. . . .

وعلى هـذا تـكون ذوات الأشخاص مختلفـة بالحقيقـة المختصة بكل منهـا ـ أى بالهويات ـ

ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل فى قوامها .

ثم إن هذا الأمر فى الماديات ، يكون ماديا لا محالة ، فيلزم أن لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية .

وهذا منشأ التشنيع على الحـكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ، ولا يعتقدون إحاطة علمه تعالى ، بجميع المعلومات ، تعالى عن ذلك .



والذى يتحقق من كلام الحـكماء أن الماهية النوعية ، إنما تتشخص بنحوالوجود الخاص ، بل تشخصها عين وجودها الخاص ، لا بمعنى أن الوجود ينضم إليها فيصير المجموع شخصا .

بل بمعنى أنه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار ، يصير به ممتازا عن غيره .

فالفاعل الذى يجعله موجودا ، يجعله متشخصا.

بل الوجود والتشخص متحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار ، كما نص عليه « الفارابى » وغيره .

فـكما أن وجوده متقدم على وجود الأعراض الحالة فيه ، كذلك تشخصه .

ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الأعراض القائمة به ، كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره .

وما ذكروه من أن التشخص لا نوع له ، لا يطابق أصول القوم ؛ فإنهم حصروا الممـكنات فى المقولات العشر .

حتى قال ــ فى التعليم الأول ــ : لا يستطيع ذاكر أن يذكر شيئا خارجا .

فليس فى الممـكنات شخص لا تـكون له حقيقة نوعية] .

انتهى .

. . . .

ولا تحسبن ما ذكره الشارح ـ هنا ، وفى حاشيته التجريد ـ مخالفا لما ذكره الحكماء من أن : [التعين :

إنْ علل بالماهية ـ إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها ـ انحصر نوعها فى الشخص.

و إلا :

فلا يعلل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعينها .

ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ؛ إذ نسبته إلى الكل سواء ، فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى .

أى لا يكون علة لفيض تعين دون آخر .

بل يعلل بمحلها ، فيجوز تعددها بتعدد القوابل :

إما بالذات .

و إما بسبب أعراض تكتنفها .

حيث جعلوا التعين معللا بالمادة أو العرض ،مع أن الوجود لا يعلل بالمادة والعرض .

فإنهم يعنون أن المادة والعرض لهما مدخلية السببية فى الوجود الخاص ـ أى فى خصوصيته ـ فإن خصوصية الوجود ، إنما هى بخصوصية العوارض والقوابل ، كما سمعته آنفا ، من أن منشأ خصوصية الوجود ، هو خصوصية العوارض ،

ولا مخالفا لما قالوا : من أن التشخص موجود ؛ لأنه جزء من هذا الشخص الموجود فى الخارج .

وجزء الموجود فى الخارج ، موجود .

حيث جعلوا التشخص جزأ الشخص، مع أن الوجود ليس جزأ الموجود .

فكيف كان التشخص هو الوجود الخاص ؟ .

. . . .

فإنهم يعنون بذلك ، أن الشخص مركب اعتبارى .

والتشخص داخل فيه ، من حيث هو كذلك .

فالتشخص موجود عقلى ، زائد على نفس الماهية فى الممكن ، على حسب ماقالوا ، فى الوجود وزيادته على ماهيات الممكنات .

كيف لا ؟ وقد قالوا بأن التعين عين الماهية فى الخارج ، وعارض لها فى الذهن .

ولا كلام فى أن الوجود جزء من الموجود ، إن لوحظ بجميع اعتباراته ، حتى الوجود .

فيكون مركبا اعتباريا عقليا .

والوجود جزء منه .

واعتبار التركب من القيود الاعتبارية ، كثير .

فكثيرا ما عدوا ، ذا القيود السلبية مركبا من مفاهيم السلب ، وإن لم يعتبر ذلك فى الخارج .

ولا مخالفة فى هذا لما قال « الشيخ » فى منطق « الشفاء » :

[إن الشخص إنما يصير شخصا بأن تقترن بالنوع خواص عرضية ، لازمة ، أو غير لازمة ، وتتعين بها مادة مشار إليها] .

حيث جعل التعين بالعوارض ، لا بالوجود ؛ فإن الشيخ يريد ما أرادوه فى الاستدلال الأول ، وقد بينا أنه غير مخالف له .

فبطل ما أغرب به عبد الحكيم نقلا ، وتبعه عليه غيره .

ومنشؤه عدم الإحاطة بأقوالهم ولا وسيلة إلى معرفة مرادهم إلا أن يحيط علمك بما أخذت من ضروب كلامهم .

[١١٥] كما لا يتعلق التكفير بمن يقول : برجوع السمع والبصر إلى العلم ، كالأشعرى ، وفلاسفة الإسلام .

والتكفير الذى صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره ، إنما يتعلق بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات ، على الوجه الذى يقضى ينفى علمه تعالى ببعض المعلومات ، كما أشرنا إليه .

---

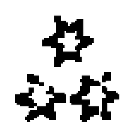
[١١٥] [كما لا يتعلق التكفير بمن يقول . . . الخ] .

أقول : أى كما أن رد بعض العلوم ـ كالسمع والبصر ـ إلى العلم لا يتعلق به تكفير ، كذلك رد بعض العلوم ـ وهو العلم بالجزئيات ـ إلى البعض الآخر ـ وهو العلم بالكليات ؛ لما فى كون العلم جزئيا بتخيل ، من النقص ـ لا يتعلق به تكفير .

وليت شعرى !! إذا كان الرد لدفع النقص جائزا ؛ فلم أُلزم التكفير لمن يقيم البرهان ، على أن العلم ببعض الأشياء نقص فى حقه ، وعدم العلم كمال له ؟ .

وكون عموم العلم كمالا بالنسبة إلينا ، لا ينافى كونه نقصا بالنسبة إليه ، كما قال .

فكان اللازم على هذا ، أن لا ينسب كفر لقائل ، حتى نعلم أنه يعلم أنه نقص فى الألوهية ، ويعتقده مع اعتقاد كونه نقصا ، ومع التكذيب الصريح بمعنى ما ورد فى الكتاب من [إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ] .



والحق أن هذا البحث بتمامه ، مما لا ينبغى للمؤمن أن يخوض فيه ، ويكفيه أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية .

ودليله : أنه خلق الكليات والجزئيات بإرادته ، على حسب علمه ، فكيف يفوت علمه شىء منها .

أما كيفية العلم فهى من الغيب الذى استأثر به ، ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه .

[١١٦] فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة أن الفاعل بالاختيار، يتوقف علمه على التصور الجزئى ، حيث قال فى الإشارات :

« الرأى الكلى ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئى » .

و بيّنه الشراح بأن نسبة الكلى إلى جميع جزئياته ، سواء .

ولذلك أثبتوا فى الفلك ، وراء النفس المجردة ، قوة جسمانية ، هى مبدأ تخيل الحركات الجزئية . وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة .

فلا يصح ما ذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة ؛ لأن مذهبهم على ما قررت ، هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شىء، فيلزم تعقله للأشياء بالوجه الجزئى .

قلت : قد صرح بعضهم بأن المعلول الذى لا مثل له من نوعه ــ كالشمس والعقل الفعال ــ يصح صدوره عن رأى كلى .

وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات أيضاً .

ومن البيِّن أنه إذا تعقل كل معروض وعارض ، بكنهه ، حتى يصير مجموع المعروض والعارض ، منحصراً فى فرد ، يكون هذا الفرد المركب ، لا مثل له من نوعه:

على أنه لا فرق بين :

النوع المنحصر فى فرد .

والعرض المنحصر فيه .

فى هذا الحكم .

---

[١١٦] [فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة ... الخ] .

أقول : هذا شك ورد على انحصار علمه تعالى فى الوجه الكلى .

حاصله : أن الواجب تعالى فاعل بالاختيار .

أى إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

وذلك مُسَلَّم عند الحكماء أيضاً .

. . . .

وكل ما فى الكون من الممكنات ـ معقولات ومحسوسات ـ فهومعلول له تعالى، وفعل من أفعاله ـ كما قررته سابقا ـ من أن تحقيق مذهبهم أن كل فعل فى العالم فهو منه ابتداء .

والفاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئى .

أى لا يصح أن يصدر عنه فعل ، حتى يتصور خصوصيته .

ولا يكفى تصور كلى لصدور جزئياته .

وذلك مبرهن عندهم ؛ إذ قال الشيخ فى « الإشارات » :

[الرأى الكلى ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئى] .

أى الإرادة الجزئية .

وبينّه الشراح مستدلين عليه ؛ بأن نسبة الكلى إلى جميع جزئياته ، سواء .

فتصور الكلى ، والتصديق بما يترتب عليه ، إنما ينبعث عنه ميل إلى فعل مطلق .

والمطلق لا يصح وجوده إلا فى ضمن فرد . ونسبة جميع الأفراد إلى مطلقها مستوية.

فليس صدور أحدها أولى بهذا التصور من صدور الآخر ، فلا بد من تصور جزئى تنبعث عنه إرادة جزئية لصدوره ، وإلا كان ترجحا بلا مرجح ، وإنه محال .

ولكون الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى ؛ مع كون النفوس المجردة إنما تدرك كليا ، ولا تدرك جزئيا ، إلا بواسطة الآلات الجسمانية .

ولكون النفوس الفلكية ، يصدر عنها أفعال جسمانية جزئية ، هى الحركات .

أثبتوا للفلك ـ وراء النفس المجردة ـ قوة جسمانية ، هى مبدأ تخيل الحركات الجزئية ، حتى يصح صدورها عنها .

وربما سمى بعضهم ـ كالإمام ـ تلك القوة نفسامنطبعة .

وإذا ثبت كل من المقدمتين ، عندهم ، هكذا :

. . . .

الواجب فاعل لكل مافى العالم بالاختيار ، .

وكل ماهو فاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئى .

فالواجب تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئى .

والجزئيات المادية ، مما يصدر عنه تعالى .

فيتوقف صدورها ، على تصورها جزئية .

بل لو لم تكن صادرة عنه بالمباشرة — على خلاف التحقيق — فهى صادرة عن بعض المبادىء العالية ، كالعقل الفعال . ويجرى فيه مثل ما يجرى فى علم البارى .

فالبارى تعالى يجب أن يعلم الجزئيات المادية ، علما جزئيا .

فلا يصح ماذكرت فى توجيه مذهب الفلاسفة ، مذهبا لهم ؛ فإن قواعدهم تأباه .

وقول الشارح : [قلت . . . . الخ] جواب عن هذا الشك .

حاصله : أنهم لا يريدون من التصور الجزئى — الموقوف عليه الشوق الجزئى — ماهو جزئى حقيقى .

بل ما يكون بحيث تقتضى ماهية المتصوَّر تعينه بذاتها ، أو لازم من لوازمها ؛ إذ قد صرح بعض المسلّمين بتلك القواعد ، بأن المعلول الذى لا مثل له من نوعه ، كالشمس — على فرض أنه لاشمس سواها — والعقل الفعال ، يصح صدوره عن رأى كلى ، هو تصور ماهيته الكلية ، المقتضية للخصوصية الخارجية عند تحققها .

قال « بهمنيار » فى « التحصيل » :

[إن الرأى الكلى لايصدر عنه فعل معين ؛ لأن الرأى الكلى لايتناول أمرا دون آخر مثله .

كما أن طبيعة الإنسان ، ليس وقوعها على زيد ، أولى من وقوعها على عمرو .

. . . .

فإذا لم يكن أولى بأن ينسب إلى مبدأ ، من آخر مثله ، كان نسبته إلى مبدئه ، ولا نسبته ، واحدة .

ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بإمكان ، ولا يترقى وجوده عنه ، عن لا وجوده.

وكل مالم يجب عن علته ، لم يوجد .

بل يصح في المعلول الذى لا مثل له من نوعه ـ كالشمس والعقل الفعال ـ أن يوجد عن رأى كلى] .

انتهى .

وقد صرح بذلك شيخهم ورئيسهم « أبى نصر الفارابى » فى « التعليقات » حيث قال :

[معقول العقول الفعالة ، من كل شيء ، سبب وجوده .

ويجب أن يكون بإزاء كل معقول ، إمكان وجوده .

فإن كان الشيء الذى له إمكان وجوده ، ما يجتمع نوعه فى شخصه ، لم يحتج ذلك إلى مخصص ، فكان لازما لذلك المعقول .

فإن كان ذلك الشيء ، ليس مما يجتمع نوعه فى شخصه ، بل أشخاص كثيرة ؛ فإنه يحتاج فى كل شخص إلى مخصص يخصصه به] .

انتهى .

فلاح من بين أقوالهم هذه ، أنهم لا يريدون من الجزئى :

ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين .

ولكن يريدون :

ما تكون ماهيته مقتضية لتعينها :

. . . .

إما بالذات .

أو بلازم من لوازمها .

كما سمعت .

والـكلي الذى لايصدر فرد من أفراده ، عن العاقل بتعقله ، إنما هو ما لا يقتضى تعينَه بذاته ، أو لازمه ؛ عند التحقيق .

وأنَّى لهم أن يحكموا بتوقف الإيجاد على التصور الجزئى الحقيق ، مع أن ذلك غير معقول فى العلم الفعلى ، الذى لم تـكن فيه شائبة الاستفادة من الخارج .

إذ الشيء مادام لم يكن ، لا يمكن تشخصه جزئيا ؛ لما أن الوجود الخارجى من المشخصات ؛ بل هو التشخص حقيقة ، كما سلف .

فالعاقل لفعله ، إنما يتعقل المفعول كليا ، ثم بوجوده الخارجى كان شخصا جزئيا .

فهب أنه يعقله بعد ذلك ، أولا يعقله ، ليس الـكلام الآن فيه ، و إنما الـكلام فى التصور الذى تنشأ عنه حقيقة المتصور فى الخارج ، وهو لا محالة كلى ، غايته أنه منحصر فى فرد .

ومن البيِّن أنه إذا تُعقل :

معروض ، كماهية الانسان .

وعارض منضم إليه .

كالطويل بالطول المقدر .

والعريض بالعرض المقدر .

وما يتلو هذا من الأعراض .

كل ذلك بكنهه ، بحيث تحصل بذاتها عند العاقل .

[١١٧] ويمكن التوفيق بين كلاميهم بأن الكلى عندهم له معنيان :
الأول : المشهور ، وهو ما لايمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .
والثانى : ماهو مشترك بين كثيرين .
وصحة الصدور مبنية على المعنى الأول ، مع عدم الاشتراك فى الواقع .
وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى .
ولكن يبقى أنه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة ، بحيث ينحصر فى فرد .
فلا تثبت النفس المنطبعة .

حتى يصير مجموع العارض والمعروض ، نوعا مركبا من العارض والمعروض ، ومنحصراً فى فرد .
بأن تكون تلك الصورة المعقولة المركبة ، مقتضية لتعينها بذاتها ؛ لاعتبار جميع المخصصات فيها ، سوى الوجود الخارجى .
فلا محالة يكون هذا الفرد المركب ذا نوع ، ولا مثل له من نوعه .
على أنا لانحتاج إلى اعتباره نوعا ، بل يكفى اعتباره عرضياً منحصراً فى فرده .
إذ لافرق بين النوع المنحصر فى فرد .
والعرضى المنحصر فيه .
فى هذا الحكم ، أى صحة الصدور عن المختار .
فمثل زيد وعمرو ، داخل فى ذلك بأى اعتبار .
والعجب لـ «عبد الحكيم» إذ ينقل كلام «بهمنيار» وكلام الشيخ «أبى نصر» ثم يطيل فى العيب على الشارح بما ظنه تحقيقاً .
[١١٧] [ويمكن التوفيق بين كلاميهم ... الخ] .
أقول : دفع لما عساه يقال : قد علمنا أن القواعد لاتأبى ، ماذكرت من وجه :

. . . .

قول البعض .

وقول الرئيس .

ولكن بقى أن بين الكلامين تدافعاً .

قولهم : الرأى الكلى لاتنبعث عنه إرادة جزئية .

وقولهم : الرأى الكلى قد تنبعث عنه إرادة جزئية ، فى الشمس مثلا .

فأجاب : لاتدافع فإنه يمكن التوفيق :

بأن الكلى عندهم له معنيان :

الأول : المشهور المنطقى ، وهو مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .

والثانى : ماهو مشترك فى الواقع ، بين الكثير .

وصحة الصدور عن الكلى ، مبنية على اعتباره بالمعنى الأول ، وليكن ذلك فى بعض أصنافه ، كالمنحصر فى فرد .

وامتناع الصدور مبنى على اعتباره بالمعنى الثانى عموماً ، فى جميع جزئياته .

فاندفع التدافع .

لكن بقى عليهم نقضُ ما استدلوا به على النفس المنطبعة بأنه يجوز أن يصدر عن النفس المجردة الحركات الجزئية ، بسبب تصور جزئيات الحركة ، بحيث ينحصر فى أفراد ، ولا حاجة إلى آلة جسمانية .

فلا تثبت النفس المنطبعة .

وأقول : لايرد عليهم ذلك ؛ فإنهم لم يثبتوا النفس المنطبعة ، لخصوص التصور الفعلى ، حتى يكون جزئيا حقيقيا .

فإنك قد علمت أن هذا فى الفعلى لا يمكن مطلقا .

سواء فى الفلك .

[١١٨] واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام .

والحيوان .

والإنسان .

بل إنهم لما أثبتوا للفلك لذة ، بإدراك كمالاته الفائضة عليه من مباديه ، بسبب حركاته ، وكان مجرد التصور ليس بكاف فى اللذة ، بل لابد فى اللذة من حصول الكمال للشىء وإدراكه .

وكان حصول الشىء محققاً لتشخصه الحقيقى ، فكان لابد للفلك من إدراكه بعد الحصول والتشخص كمالا حاصلا له، وذلك كمال بدنى ناشىء من الحركة الجسمانية ، فلا يكون إدراكه جزئيا بعد الحصول ، من حيث هو حاصل له ، إلا بآلة جسمانية .

ثم بإدراك ذلك الكمال الجزئى ، يشتاق إلى كمال آخر مثله ، فيتحرك إلى طلبه بحركات جزئية ، ينشأ عنها مانشأ عن مثلها .

فكان من إعمال تلك القوة ، أن تحدث فى الفلك تصورات جزئية ، ينشأ عنها شوق جزئى ، إلى حركات جزئية ، لكمالات جزئية .

وذلك ظاهر.

وليس ماقاله الشاعر بقيد فى أعناقنا .

[١١٨] [واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام . . . الخ] .

أقول : قد يطلق العلم فى لسان أهله على معان :

منها : مبدأ الانكشاف ، أى ماهو المنشأ والعلة القريبة ، التى بها يكون الظهور والإشراف .

ومنها : الحاضر عند المدرك .

ومنها النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم .

ومنها : الصفة القائمة بالمدرك ، التى بها يكون الإدراك . وهذا المعنى بحسب المفهوم أخص من المعنى الأول .

[١١٩] ولذلك اختلفت فيها المذاهب .

وقد اتفق الحكماء على أن علمه تعالى بذاته ، أو بغيره ، عين ذاته ، كما قد برهنوا عليه ، ونقل عنهم فى السابق ، فأرادوا منه — فيما اتفقوا عليه — ماهو مبدأ الانكشاف .

أى ليس مبدأ انكشاف الأشياء لذاته ، أمراً وراء ذاته .

من مباين .

أو قائم .

وهذا شيء يشترك فيه العلم ، مع بقية الصفات .

ثم لما كان من لوازم العلم بالمباين ، أن يكون منه شيء عند العالم ، وذلك الشيء هو صورته الحاكية عنه ، أو نفس ذاته ، حتى يستحكم الحضور والانكشاف ، وتتحقق النسبة .

وكان الواجب تعالى واحدا بالوحدة الحقيقية ، ومنزها أن يكون مقر حادث ، ومقدسا أن يتأخر علمه بشيء عن وجود ذاته ؛ لا سيما وكثير من العوالم ، قد أتى عليه الزمان . .

كانت مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام ، وتزل فيه الأقدام .

فمن ثم يلتمس العذر لمن نزه بالكلام ، وإن أخطأ المرام ، لما أنه من قبيل رمى السهام ، فى حالك الظلام .

فسبحان من حير الألباب فى جبروته ، وأخذ العقول بلاهوته .

[١١٩] [ولذلك اختلفت فيها المذاهب ... الخ] .

أقول : لأجل أن هذه المسألة — أى مسألة علم البارى بمعنى الحاضر عند المدرِك — مما يجل خطبه ويستعصى على الأذهان ، ذلوله وصعبه ، قد اختلفت الآراء والمذاهب ، وكانت محطا لرحال كل ذاهب :

فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته ، عين ذاته .

وعلمه بغيره ــ من الممكنات ــ عين المعلومات .

وذهب البعض إلى أن علمه تعالى ، صور مجردة غير قائمة بشيء ، وهى التى اشتهرت بالمثل الأفلاطونية .

والبعض إلى قيامها بذاته تعالى ، وظاهر عبارة الإشارات يشعر بذلك .

لـكن قد صرح فى « الشفاء » بنفيه ، حيث قال :

« هو تعالى يعقل الأشياء دفعة ، من غير أن تتكثر بها صورها فى جوهره تعالى ، أو تتصور حقيقة ذاته تعالى ، بصورها .

بل يفيض عنها صورة معقولة ، وهو أولى بأن تكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته بذاته .

ولأنه يعقل ذاته ، وأنه مبدأ لـكل شيء ، فيتعقل من ذاته كل شيء] .

فذهب البعض من الحـكماء إلى أن علمه بذاته ، عين ذاته .

وهى كلمة اتفاق بينهم ؛ إذ ليس يحضر المدركَ من ذاته ، سوى ذاته .

ومحل الخلاف قوله :

[و بغيره ــ من الممكنات ، عين المعلومات] .

أى ليس يحضر عند ذات البارى ، من المعلومات ، سوى ذواتها الخارجية .

وهذا لا نعلم له قائلا من الحـكماء ، إلا من قال : إن الامتداد الزمانى بجميعه ، موجود عن البارى أزلا وأبدا .

والممكنات بأسرها ــ حتى حوادثها اليومية ــ رسوم عليه ، فهى بذواتها موجودة أزلا وأبدا ، لا انصرام فيها ولا انقضاء ، ولا حدوث ولا عدم .

و إنما ذلك بما تترآى لغير حديد البصر .

إذ ليس من الحـكماء من يقول : بأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وجودها ، بل ذلك مذهب كلامى ، بل أشعرى فى رأى بعضهم ، تقدم تشنيع الشارح عليه .

. . . .

وذهب البعض من الحكماء أيضاً : إلى أن علمه تعالى بغيره ، صور مجردة عن المواد ، غير قائمة بشيء من الذوات ، حاكية عن الموجودات الخارجية ، بجميع أطوارها .

بل هي هي ، إنما تمايز الخارجيات عنها، بنيل إشراق الوجود ــ أي الظهور ــ عليها. وهي التي اشتهرت بـ [المثل الأفلاطونية] .

وينسب هذا المذهب إلى أفلاطون ، قال :

إن بين العالم المحسوس ــ أي الخارجي ــ .

والعالم المعقول .

عالما آخر ، يسمى [عالم المثال] ليس في تجرد المجردات . ولا في مقارنة الماديات.

وكل كلي ، وكل جزئي ، من الخارجيات ، فله صورة تحاكيه من ذلك العالم ، بحيث يصح أن يقال : إنه هو . كأن الشيء واحد ، وعوالمه مختلفة .

ولا نطيل في بيان ما قاله

فهذه الصور الكائنة في ذلك العالم ، هي الحاضرة عند الباري تعالى أزلا وأبدا لا يعتريها التغير والتبدل بحال ، فعلمه بها حضوري .

وهي من الخارجيات ، بمنزلة المعقول من الماهيات منها . فتنكشف الخارجيات بانكشاف هذه الصور ؛ لهذا كانت علما .

وهذا الذي اشتهر من أن المثل الأفلاطونية ، هي الصور المثالية ، خلاف ما هو التحقيق من مذهبه .

إذ قد حقق من رأيه فيها أنه يريد أن لكل نوع من أنواع العالم المحسوس ، وما يتعلق به ، سواء كان .

فلكيا أو عنصريا .

. . . .

بسيطا أو مركبا .

جوهرا مجردا من عالم المعقولات، يدبر أمره بفيضان ما يستعد ذلك النوع لفيضانه من الكمالات .

وهذه هى المعبر عنها فى لسان الشرع بـ [الملائكة] كما ورد :

[ملك الجبال قال] .

[وملك البحار فعل] .

وما يشبه ذلك فى الأحاديث كثير .

ومع الاعتراف بكون هذا الجوهر المدبر جزئيا ، يقول :

[بأنه ذلك النوع] .

لأنه الظاهر فى جميع أشخاصه ، القائم بوجودها وحفظها .

وتسمى هذه الجواهر فى لسانهم بـ [أرباب الأنواع] و [المثل الأفلاطونية] .

⁂

وذهب البعض من الحكماء كـ [أرسطو] ومن نحا نحوه ، إلى أن علمه تعالى بغيره ، صور مجردة ، لكن ليست قائمة بذاتها ، بل ذهب إلى قيامها بذاته تعالى .

وظاهر عبارة « الإشارات » يشعر بذلك ، حيث قال فى « نمط التجريد » :

[الصور العقلية ، قد يجوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا ، كما نستفيد من السماء صورة السماء .

وقد يجوز أن تسبق الصورة أولا ، إلى العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج ، مثل ما نعقل شكلا ، ثم نجعله موجودا .

ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل ، على الوجه الثانى] .

نتهى .

. . . .

و إنما كان هذا ظاهرها ؛ لأنه يمكن تأويلها بأن النحو الثانى هو سبق العلم على الوجود ، و إن كان لا وجه حصول الصورة .

و يشعر بذلك الظاهر أيضاً صريحُ عبارته في رسالة له فى « العلم » حيث قال :

[العلم : إنما هو حصول الصورة المعلومة ، وهو مثال لأمر خارجى .

وذلك مطرد فى القديم والحادث .

وعلم البارى تعالى مقدم على المعلول الخارجى .

وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها .

ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده فى موضع آخر ؛ فإنه يستلزم الدور ، أو التسلسل .

ولزم أن لايكون علما له ، ولا جزأ لذاته ؛ فإنه يؤدى إلى تكثر ذاته .

ولم يكن صورا معلقة أفلاطونية ، لما أبطلناه .

ولم يكن من الموجودات الخارجية ؛ إذ العلم لا يكون إلا صورة .

فلم يبق من الاحتمالات ، إلا أن يكون فى صقع الربوبية] .

انتهى .

و يشعر بذلك أيضاً عبارة « الشفاء » بعدترديده لإبطال الاحتمالات ، حيث قال :

[و إن جعلت هذه المعقولات ، أجزاء ذاته ، عرضت الكثرة .

و إن جعلتها لواحق ذاته ، عرض أن لا يكون — من جهتها — واجب الوجود ؛ لملاصقة ممكن الوجود .

و إن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات ، عرضت المثل الأفلاطونية .

و إن جعلتها موجودة فى عقل ما ، عرض ما ذكرنا قبل هذا من المحال .

فبقى أن تجهد جهدك فى التخلص من هذه الشبهة ، وتحفظ أن لا تكثر فى ذاته

. . . .

ولا تبال حينئذ أن يكون ذاته تعالى مع إضافة ممكن الوجود ؛ فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاته .

وتعلمَّ أن العالم الربوبى عالم عظيم] .

انتهى .

وما تشعر به هذه العبارات ، هو ما يعلمه القوم مذهبا للشيخ الرئيس فى هذه المسألة ، لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال :

[هو — أى البارى تعالى — يعقل الأشياء ، دفعة من غير ترتيب فيما بينها :

بالتقدم .
والتأخر . } الذاتى أو الزمانى .

من غير أن تتكثر بها — أى بتلك الدفعة — صورها — أى صور تلك الأشياء — فى جوهره تعالى — أى بحيث تكون تلك الصور قد أخذ بكثرتها كل منها شيئا من ذات البارى تعالى — لما يلزم ذلك من الكثرة فى ذاته ، بعروض الانقسام حينئذ .

أو تتصور حقيقة ذات البارى تعالى ، بصور تلك الأشياء .

بأن تكون حقيقة البارى تامة مع كل صورة ؛ لما يلزم عليه من مقارنة الممكن المستلزم للإمكان .

بل الصور فائضة عنه — خارجية أو عقلية — خارجة عنه .

غايته تفيض عن ذاته معقولة له ، ليس تتأخر عقليته لها عن فيضها .

وهو — أى البارى تعالى — أولى بأن يكون عقلا — أى علما بالمعنى المذكور — من تلك الصور الفائضة عنه ، بسبب عقليته] .

ثم برهن على ما ادعاه فى هذه المقالة بقوله :

[لأنه يعقل ذاته بذاته ، فذاته حاضرة عنده ، بدون الواسطة .

: . . . .

وإنه ـ أى والحال أن البارى تعالى ـ مبدأ لـكل شىء ، فيتعقل من ذاته كل شىء ؛ لما أن العلم التام بالعلة التامة ، يستوجب العلم بالمعلول ؛ و إلا لم يـكن العلم بالعلة تاما .

لحضور ذاته لذاته ، كاف عن حضور المعقولات عند ذاته ، أو هو هو ؛ فلا يحتاج إلى تصور ذاته بشىء من الصور] .

وحاصل هذا القول أن البارى تعالى لما كان عاقلا لذاته بذاته .

وذاته علة تامة لجميع معلولاته .

وجب أن يكون عقله للـكل من ذاته لذاته ؛ بدون احتياج إلى شىء وراء ذاته .

وهذا على أن قوله :

[لأن . . . الخ] بدون [واو]

وعلى نسخة [الواو] يكون قوله :

[لأن . . . الخ] .

علة مقدمة على معلولها .

معلولها قوله :

[فيتعقل من ذاته كل شىء] .

والمعنى بحاله ، إلا أنه على هذه النسخة الأخيرة ، يكون استئنافا لدفع ما يتوهم من السالف .

و بالجملة : فعلم الأول تعالى بذاته ، و بغيره ، لا بكثرة فى ذاته ، ولا فى صفاته .

وقد نقل « الصدر الشيرازى » عن الشيخ مثل هذه العبارة ، وقال :

[فإن عقل الأول ومعقوليته ، عبارة عن تجرده عن المادة ، وهو أمر سلبى ، فقد تضارب قول الشيخ فى هذه المسألة] .

[١٢٠] وكلام شارح « الإشارات » فى شرح « الإشارات » وغيره ، يحوم حول ظاهر كلام « الشفاء » فى هذا الموضع .

فإنه قال :

« كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته ، التى هو بها هو .

لا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التى هو بها هو .

واعتبر من نفسك أنك إذا تعقلت شيئا بصورة يتصور بها ، أو يستحضر بها ؛ فهو صادر عنك ، لا بإنفرادك مطلقا ، بل بمشاركة ما من غيرك .

ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشىء بها ، كذلك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك .

بل إنما تتضاعف اعتباراتك .

المتعلقة بذاتك .

أو بتلك الصور فقط .

أو على سبيل التركيب .

و إذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذا الحال ؛ فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه .

---

[١٢٠] [وكلام شارح الإشارات . . . الخ] .

أقول : قد يبدو لظاهر النظر فى قول « الشفاء » المذكور آنفا ، أن علم الواجب تعالى بالصادرات عنه ، هو :

عينها فى أول الصادرات .

وصورها الحاضرة عند الصادر الأول فى غيره .

. . . .

أو عينها فى الـكل .

لـكن الثانى غير محتمل من قول « الشيخ » فإن « الشيخ» ينزه البارى أن يجهل الحوادث قبل وجودها، فلم يبق مماينبىء عنه ظاهر القول، إلا ما كان من الاحتمال الأول.

ولزوم الصادر الأول لذاته ، يدفع ما يرد عليه من مثل هذا الذى أورد على الثانى، و إن كان لنا فيه كلام يأتى .

وكلام شارح الإشارات « المحقق الطوسى » فى شرح الإشارات ـ فى مقام شنع فيه على الشيخ ، على خلاف ما التزمه ـ يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ، فى هذا الموضع ، على الاحتمال الأول .

فإنه – أى شارح الإشارات ـ قال فى شرح الإشارات :

[كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته لذاته ـ أى فى أن تدرك ذاتُه ذاتَه ـ إلى صورة غير صورة ذاته ـ أى غير هو ية ذاته الخارجية ، التى هو بها هو ـ بل ذاته كافية فى علمه بذاته : فإن صورةً غير ذاته :

إن كانت مباينة لذاته ، فـكيف تـكون مرآة لها ؟ .

و إن كانت وجها من وجوه ذاته ، فذاتها أقرب لذاتها ، من وجهها ، فهى أحق أن تـكون إدراكا لذاتها .

كذلك لا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التى هو بها هو ؛ وذلك لأن الصادر عن الذات ، للذات ، وجه من وجوه الذات .

فإن صدر كان ؛ كأن الذات قد حضرت عند ذاتها ـ بوجه القيد ـ بعد حضورها لا به .

وحضور الذات عند الذات ، كاف فى علمها بذاتها ، على أى نحو من أنحائها .

. . . .

فإن تمثلت بعد تمثل الصادر لديها بصدوره ، بتمثال آخر ، فذلك حضور آخر سوى حضور الصدور .

ولا يحتاج الأول إلى الثانى ، فى كونه حضورا عند الذات .

فالعلم بالصادر ، سوى الصادر ، فمن ثم صح التشبيه بين موضوعى :

العلم بالذات .

والعلم بالصادر .

أى لأن الثانى من قبيل الأول .

واعتبر من نفسك بوجدانك ، أنك إذا تعقلت شيئا كالإنسان ، بصورة تتصوره بها ، كحده ــ الحيوان الناطق ــ أو تستحضره بها عند الذهول عنه .

فهى ــ أى تلك الصورة ــ صادرة عن نفسك ، فائضة عنك ، لك .

لكن لست المؤثر المفيض بانفرادك مطلقا .

بل و إن كنت منفردا فى ذلك عن مساعدة الجسم وتابعه ، فلست منفردا عن مباديك العالية .

بل إن نسب إليك الإصدار ظاهرا ، فذلك بتأثير ما ، من غيرك ، وهو مبدؤك الأول الواجب الوجود ، كما سبق أنه التحقيق .

ومع ذلك فإنك لا تعقل تلك الصورة الصادرة عنك ، بغيرها . بل كما كانت تلك الصورة وجها من وجوه ذلك المتصور ، فتعقل ذلك الشىء المتصور ، بها .

كذلك تعقلها أيضاً بذاتها ؛ لما أنها من إضافات ذاتك الحاضرة عندك بها ، فتعقلها حضور ذاتك بوجه تلك الصورة ، عند ذاتها .

فتعقل الإنسان والحيوان الناطق ، بتلك الصورة الواحدة ــ وهى الحيوان الناطق ــ

[١٢١] ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة ، شرط فى تعقلك إياها .

فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محلا لهـا ، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطا فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، إن حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول .

فإن حصلت تلك الصورة لك ، بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

من غير أن تتضاعف الصور فيك ، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك فقط، فتعتبرها من حيث هى :

مبدأ انكشاف الإنسان بصورة حده .

ومبدأ انكشاف الحدبنفسه فقط .

والمتعلقة بتلك الصورة فقط ، لكونها علما للإنسان ، وعلما لذاتها .

أو الاعتبارات على سبيل التركيب ، من الاعتبارات المتعلقة بالذات ، والمتعلقة بتلك الصورة .

وإذا كان هذا حالك ، مع ما يصدر عنك ، مع أنه بمشاركة غيرك ..و إضافته إليك ليست بالحقيقة .

فما ظنك بحالة العاقل ، مع ما يصدر عنه بذاته ، لذاته ، والإضافة إليه على وجه الحقيقة ، من غير مدخلية غيره فيه ؟ .

فلا محالة كان أحق بالصادر أن يكون وجها من وجوهه ، فيدرك بحضوره مع ذاته ، بدون شىء آخر يعود منه على مصدر هو المدرك .

[١٢١] [ولا تظنن . . . الخ] .

أقول : قد يكون من ظنك أن هـذا التقريب بالاعتبار الوجدانى ، غير تام ؛ وذلك لأن صورة الحيوان الناطق ، إنمـا كانت كافية فى انكشافها لذاتك ؛ لأنك محل لها ، فكانت من صفات الذات .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، فى كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هى حالة فيه .

و إذ قد تقدم هذا ، فأقول :

وحضور الذات المتصفة عند نفسها ، كاف فى تعقلها وأوصافها .

وليس كل صادر عن العاقل ، حالا فيه . فليس يلزم أن كل صادر عن العاقل، فصورته التى بها هو ، كافية فى تعقل المصدرله لفقد شرط التعقل ، وهو الحلول ، حينما لم يكن حالا .

فهذا ظن بيِّن الفساد ؛ فإن المفهوم من العلم ، ليس إلا الحاضر عند المدرك .

وهذا لم يؤخذ فى تحصيله حلول ، ولاعدمه ، بل لايصح .

فإنك قد تدرك ذاتك ، بحضور نفس ذاتك ، مع عدم إمكان الحلول .

وقد تدرك بالحلول فى غير ذاتك .

فليس يجوز أن يقال : إن الحلول شرط فى التعقل ، بل يجب أن يقال : إنه لما كان الواجب فى العلم ، حضور المعقول لدى العاقل ، وجب أن يكون هذا الواجب على أى أنحائه .

ور بما لا يمكن حضور الذات عند الذات ، لمانع ؛ فتحضر الصورة ، فلا بد أن تكون حالَّة فى العاقل .

وقد يمكن حضور ذات المعقول عند العاقل ، فذاك أتم وأجلى .

فكونك محلا للصورة ، إنما هو شرط فى الحصول ، الذى هو اللازم فى العلم على الوجه الأول .

[١٢٢] قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين :

فإن كان الحصول بوسيلة أخرى ، سوى الحصول ، حصل التعقل أيضاً بدون الحلول ؛ لما أن المدار فى العلم حصول المعقول من أى طريق أتى .

فإن ذهب وهمك ، إلى أن لا سبيل إلى الحضور ، فيما وراء الذات ، إلا سبيل الحلول ؛ لما أنه أتم النسب للاتصال ، بعد الاتحاد ، فتفطن واعلم أن مدار أمر الحضور عند الغير ، إنما هو تحقق نسبة الاتصال بينهما .

ومعلوم أن نسبة الشىء لفاعله ، ليست أدنى من نسبته لقابله ، بل النسبة للفاعل أرقى وأعلى فى مقام الاتصال ؛ فإن الشىء قد يكون لفاعله بالاقتضاء ، كما فى الفاعل التام ، بل فى جميع الفاعلين .

والناقصات متممات لنفس الشىء ، لا لنفس فاعله .

بخلاف نسبته إلى القابل فإنها الإمكان دائما .

فالنسبة إلى الفاعل ، نسبة هى أتم النسب .

بل المحقِّق يعلم أن تعقل الصورة ، إنما كان لما للعقل فيها من الفعل .

ولو أنه كان قبولا محضا ، لم يُفد تعقلا ، فلتفهم .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له ، حاضرة عنده ، من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل لها ، من غير أن تكون حالة فيه .

[١٢٢] [قد علمت أن الأول عاقل لذاته . . . الخ] .

أقول : قد علمت بما بيِّن فى محله ، أن الواجب عاقل لذاته ، لحضور ذاته المجردة عند ذاته ، من غير تغاير بين :

ذاته .

وعقله لذاته .

ذاته .

وعقله لذاته .

فى الوجود ، إلا فى اعتبار المعتبرين .

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين :

أعنى ذاته .

وعقله لذاته .

شيئا واحدا فى الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً .

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له·

شيئا واحدا فى الوجود ، من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للآخر ، والثانى متقررا فيه تعالى .

فى الوجود الخارجى ؛ فإن العلم بالذات ، عين العالم والمعلوم ، بدون مغايرة فى الخارج ، كما أشرنا إليه فيما سبق .

بل ولا تغاير فى الوجود العلمى أيضاً ، إلا بالاعتبار البحت الاختراعى ، الذى لامنشأ له فى نفس الأمر .

وقد ذكر ذلك « الشيخ » فى « الشفاء » حيث قال :

[ذاته تعالى، عقل ، وعاقل ، ومعقول ؛ لا أن هناك أشياء متكثرة .

وذلك لأنه ؛ بما هو هوية مجردة عقل .

و بما يعتبرله أن هويته المجرّدة لذاته ، معقول ؛ فهو معقول لذاته .

و بما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجرّدة عاقل ذاته .

وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين ، اعتباريا محضا .

فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك .

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس عقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستفاضة ، مستأنفة تحل فى ذات الأول ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

فإن [المعقول] هو الذى ماهيته المجردة لشىء .

و [العاقل] هو الذى له ماهية مجرّدة لشىء . وليس من شرط هذا الشىء أن يكون هو ، أو آخر ، بل شىء مطلقا .

والشىء مطلقا أعم من أن يكون هو ، أو غيره .

فالأول : باعتبارك أنه ماهية مجرّدة لشىء ، هو عقل .

وباعتبارك أن له ماهية مجرّدة لشىء ، هو عاقل .

وباعتبارك أن الماهية المجرّدة ، لشىء ، هو معقول] .

إلى أن قال :

[فقد فهمت أن نفس كونه معقولا ، وعاقلا ، لا يوجب كونه اثنين فى الذات .

ولا اثنين فى الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين :

أن كونه عاقلا .

وكونه معقولا .

إلا اعتبار أن مجردة لذاته .

وأن ماهية مجردة ذاتها له .]

وههنا تقديم وتأخير فى المثال .

والفرض المحصل واحد .

انتهى .

فقد علمت أن لا تغاير بين ذاته ، وعقله لذاته ، بوجه .

. . . .

و برهنت فى مقامه ، أن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، فحكمت .

أن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين :

أعنى ذاته التى هى علة للمعلول الأول .

وعقله لذاته الذى هو علة لعقله للمعلول الأول .

شيئاً واحداً فى الوجود ، لما سبق .

فاحكم بكون المعلولين :

أعنى العقل الأول ، الذى هو معلول الذات .

وعقل الواجب إياه ، الذى هو معلول العقل الأول لذاته .

شيئاً واحداً من غير تغاير بين هذين المعلولين ، يقتضى أن يكون :

أحدهما : وهو المعلول الأول ، مباينا للواجب ، غير متقرر فيه .

والثانى : أى تعقله للمعلول الأول ، متقرراً فيه ، غير مباين له

وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا ، ليس فيه شائبة الاستناد لواقع ؛ فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك ؛ إذ العلة الواحدة إنما يصدر عنها معلول واحد .

واثنينية المعلول بوجه ، فرع عن اثنينية العلة ؛ وإذ لا اثنينية بين العلتين ، فلا اثنينية بين المعلولين .

فإذن وجود المعلول الأول وذاته ، هو نفس عقل الأول إياه ؛ لانتفاء التغاير بينهما ؛ لانتفاء التغاير بين علتيهما .

فقد كان عقل الواجب لمعلوله ، بدون احتياج إلى صورة مستأنفة متقررة فى ذات الأول ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وليس لك أن تتوهم أن هذا يعارض الحكم بأن العلم بما سوى الذات ، إنما هو بحصول صورة المعلوم ، فى ذات العالم .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول الصور فيها ، وهى تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا هو معلول للأول الواجب ؛ كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية — على ماهى عليه فى الوجود — حاصلة فيها .

والأول الواجب يتعقل تلك الجواهر ، مع تلك الصورة لا بصورٍ غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور .

وكذلك الوجود على ماهو عليه .

فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ، من غير لزوم محال .

فلا بد من حصول صورة من العقل فى ذات الأول ، حتى يعقله ؛ لما قد مهدناه فى المقدمة : أنه ليس كل عقل يحتاج إلى حلول الصورة فى العاقل ، بل ذلك فى غير عقل الفاعل للصادر .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر . . . الخ] .

أقول قد أثبت أن عقل الأول لمعلوله الأول ، عين المعلول بهويته الخارجية .

ويريد الآن أن يثبت أن علم الحق الأول بجميع ذرات الوجود المعلولة له ، على وجه لا يتقرر شىء من صورها فى ذاته تعالى .

وحاصله : أن الجواهر العقلية — التى منها المعلول الأول — إنما تعقل ما ليس بمعلول لها ، بصورة تحلها من ذلك الذى ليس بمعلول .

وقد تحقق فى محله : أن الجواهر العقليـة تعقل الأول الواجب ، بإشراق الواجب عليها .

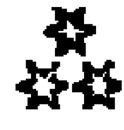
وقد سمعت مراراً أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

وكل ذرة من ذرات الوجود ، فهى معلولة للحق الأول تعالى .

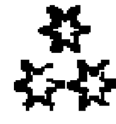
فلما تعقل المعلولُ الأولُ الواجبَ الأول ، وجب أن يتعقل جميع معلولات الواجب الأول .

[١٢٤] قلت : هذا الـكلام إقناعى ، من وجوه :

وحيث إنه تعقل لما ليس بمعلول ، فليكن بحصول الصور فى ذات العقل الأول .
فصور جميع الموجودات ـ مما كان ، وما يكون ـ حاصلة فى ذات العقل الأول .
والحق الأول ، يعقل العقل الأول ، بعقل هو عين العقل الأول ، فليعقل جميع ذرات الوجود بتلك الصور الحالة فى العقل الأول ، لما أنها حاضرة فى العقل الذى هو حاضر عند الأول بذاته ؛ بدون احتياج إلى حضور آخر ، ولا صور لتلك الصورة.
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، بدون لزوم محال .



و بمـا قررنا تبين لك ، أن المقدمة التى قدمها المحقق ، نافعة فى دليـله ، بل عليها مداره .
واندفع ماشوش به الحواشى .



ثم إن على هذا المحقق كلاما من وجوه كثيرة .
منها : أن علم الأول يجب أن يتقدم بالذات على معلولاته ، و إلا كانت صادرة عن الذات ، مع الشعور ، لا بالشعور .
وهـذا ينافى ماتقرر فى مداركهم ، من أن نظام الوجود إنمـا هو ناشىء من علمه تعالى ، ومتسبب عنه .
وأن علم الواجب يجب أن يكون فعليـا ، بحيث يكون مبـدأ لتقرير الحقائق فى الخارج .
وتحقيق هذا المحقق ، قاض بأن وجود الحقائق ، هو العلم ، لا مسبَّبه .
ومنها غير ذلك ، مما لا نطيل بذكره .
ومنها بعض ماسيذكره الشارح .
[١٢٤] [قلت : هذا الـكلام إقناعى . . . الخ].

الأول أن ما ذكره من أنه :

كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته ، لذاته ؛ إلى صورة غير صورة ذاته ، لايحتاج أيضاً فى إدراك مايصدر عنه لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر .

غيرُ بيِّن .

وما ذكره من الاعتبارات من نفسك ، لايفى ببيانه ، ولا بالتأنيس به ؛ فإن الصور العقلية القائمة بذات العاقل ، من صفات ذاته .

والذات مع سائر صفاته ، حاضرة عند نفسه ، غير غائبة عنها .

وليس المعلول الأول من صفات الواجب ، حتى يكون حضوره مستلزماً لحضوره ، و إدراكه مستلزما لإدراكه .

أقول : أى أن كلام شارح « الإشارات » إقناعى ، أى خطابى غير برهانى .

والمقام مقام البرهان فلا تفيد فيه الخطابة .

و بيان أنه غير مبرهن من وجوه .

الأول : أما ما ذكره من عدم احتياج الفاعل العاقل ، فى عقله للصادر عنه ، إلى سوى ما به الصادر ، قول بغير دليل ، فكان الواجب أن يستدل عليه ، حتى ينظر فى دليله .

وليس من الجائز إهماله عن البيان ، مع أنه مقدمة البرهان .

وأما ماأوضحه به من الاعتبار بالنفس ، فتمثيل للإيضاح لايفى بالبيان البرهانى ، بل ولا يُستأنس به ؛ للفارق بين المثال ، والممثل له ؛ فإن الصور العقلية الصادرة عن نفوسنا، من صفات نفوسنا .

فحضور نفوسنا عند نفوسنا ، يستلزم حضور الصور العقلية عندها ؛ لاستلزام حضور الموصوف ، حضور الصفة .

بخلاف العقل الأول مع الواجب ؛ فإنه مباين له بالذات .

[١٢٥] الثانى :

أن تعقُّل الصورة بنفسها ـ من غير احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة

لحضور البارى عند ذاته ، لا يستلزم حضور العقل الأول ، عند ذات البارى تعالى ، فإن حضور أحد المتباينين عند شيء ، لا يستلزم حضور الآخر عنده .

فلا يستلزم إدراك البارى لذاته ، إدراكه للعقل الأول .

فقول الشارح :

[حتى يكون حضوره مستلزما . . . الخ] .

صريح فى أنه مانع لكون العقل الأول ، حاضرا عند ذات الواجب بذاته ، أى بل لا بد فى حضوره عندها ، من شيء آخر ، كصورته ، فلا تغفل .

هذا ما قاله الشارح .

وأقول : أنت تعلم أن هذا هو الظن الذى نفاه المحقق بقوله :

[ولا تظننن] .

فكان من الواجب على الشارح أن يكتفى بالإيراد الثالث عن هذا الإيراد ، حتى تنظر ماذا يكون .

وأما منع الشارح لكون العقل الأول حاضرا عند البارى بذاته ، فمكابرة فى البديهى ؛ إذا البداهة قاضية بأن الفاعل لا يؤثر فى الغائب عنه؛إذ لا بد من تحقق العلاقة بين المؤثر والأثر .

وكيف يقال : إنه صادر عنه ، وناشيء وآت منه،مع أنه غائب عن ذاته ،منقطع الصلة عنها ؟ !

إن هذا إلا بهت ، فليس الحضور لعلاقة الوصفية فقط،بل من موجبات الحضور علاقة التأثير .

[١٢٥] [الثانى أن تعقُّل ... الخ] .

الصدور ، حتى يقال : إذا تعقلت النفس صورة بنفسها ، مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها ، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل فى تصور ما يصدر عنه لذاته — من غير مداخلة غيره فيه — إلى غيره بل تعقل الصورة :

بعلاقة الحلول .

أو بالصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، فى الواجب تعالى عن ذلك .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور ، غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة ، لكان مقربا لهذا المدعى .

وليس الأمر كذلك ؛ فإنا نحتاج فى تصور الأمور الصادرة عنا ، المباينة لنا ، إلى الصورة ، كما يشهد بها الوجدان .

أقول : لا يكون الشىء أولى من نظيره ، فى حكم ، إلا لو كان موجب الحكم ومداره ، فى ذلك الشىء ، أقوى وأولى منه فى نظيره .

فيقال : إذا ثبت الحكم فى ذلك النظير ؛ لأجل هذا المدار ، فأولى أن يثبت فى ذلك الشىء ، لأجل هذا المدار بعينه .

إذا علمت هذا ، علمت أنه يرد على « المحقق » فيما ذكره من أن :

تعقل البارى للمعلول الأول ، بدون صورة ، سوى هوية المعلول الأول ، أولى بالوقوع والتحقق ، من تعقلنا للصورة الحاصلة فينا ، بدون تجدد صورة لتلك الصورة ؛ لما أن الصدور :

فى الأول ، بلا مشاركة .

وفى الثانى ، بالمشاركة .

منع ظاهرا .

. . . .

فإن مدار التعقل ليس هو الصدور فتَعَقُّلُ النفس الصورة بنفسها ـ بدون احتياج إلى صورة أخرى ـ ليس لعلاقة الصدور ؛ حتى يقال : إذا تعقلت النفس الصورة بنفسها ، لهذه العلاقة ، مع أن الصدور بالمشاركة ؛ فليكن تعقل الواجب للمعلول الأول ـ بدون احتياج إلى صورة سواه ـ أولى .

لما أن العلاقة ـ وهى الصدور هناك ـ أقوى ، لمكان الاستقلال ، وعدم المشاركة ، بل مدار التعقل هو الحلول فقط ، أو هو مع الصدور .

فتعقُّل النفس :

بعلاقة الحلول .

أو بعلاقة الصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، فى ذات الواجب تعالى ، فقد فُقِدَ فيه تمام المدار ، أو جزؤُه ؛ فلا يقع التعقل .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور المباينة لها ، كحركات الجسم غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة ـ أى صورة ذلك الصادر ـ لسهل علينا الجزم ، بأن الحلول ليس بمدار للتعقل ، ولا جزء المدار .

وانفرد الصدور بالمدارية .

فكان الإتيان بحكم النفس مقربا لهذا المدعى، وليس الأمر كذلك ـ أى ليست النفس عالمة ببعض المباينات بدون صورة ـ فإنا نحتاج فى تصور الأمور الصادرة عنا ، المباينة لنا ، إلى الصورة ؛ كما يشهد به الوجدان ؛ فإنا نحس الصادر عنا بحواسنا ، التى لا تدرك إلا صورا تذهب إلى الحس المشترك والخيال ، وسائر القوى .

ونحن نقول : مَنْعُ الشارح هذا ، بمنزلة منع الشىء بعد تسليمه؛ فإنه يسلم أن العلم هو الحاضر عند المدرِك ، والكلام فيه .

[١٢٦] الثالث :

أن قوله : « ولا تظنن : أن كونك محلا لتلك الصور ، شرط فى تعقلك إياها ؛ فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محلا لها » .

ضعيف ؛ لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين ، من كونه :

فالمدار الحضور ، لا الحلول ، ولا الصدور .

وذكرُ الصدور ، لكونه علاقة للحضور ، الذى هو علاقة التعقل ، لا لأنه علاقة التعقل ومداره .

والمعلول الأول ، حاضر عند الأول .

فمنعُ كونه علما ، منع لكون الحاضر عند المدرِك ، علما .

فإن كان ثم نزاع ، فليكن فى أصل مفهوم العلم ، وليس هذا محله .

وقوله : [نعم ، لو كانت ... الخ] .

شرطية صحيحة ، مقدمها واقع ، فتاليها لازم .

وذلك لأنا قد نعلم حركاتنا ، وسكناتنا بدون صور تحل فى ذواتنا ؛ فإن الأكمه الأصم ، فاقد الذوق ، واللمس ، والشم ؛ إنما يتحرك عن إرادة صادرة عن تعقل .

وليس لنا فعل مباين لنفوسنا ، سوى حركاتنا وسكناتنا ، غاية الأمر أنا ندركها بإدراك آخر ، بعد الصدور عنا ، بحواسنا .

و بعد الغيبوبة عنا ، قد يكون ذلك ، وتارة لا يكون .

وأيضاً الصور الإدراكية ـ فى الآلات الجسمانية ـ مباينة للنفس لا محالة ، ولا تحتاج النفس فى إدراكها إلى سواها ، على ما قالوا ، و بينوه .

فعلم النفس بالصادر المباين ، لم يحتج إلى صورة ، سوى مابه المباين ، هو كما يشهد به الوجدان .

[١٢٦] [الثالث : أن قوله : ولا تظنن . . . الخ]

ذات العاقل .

أو وصفا له .

[١٢٧] الرابع :

أن قوله : « فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل » .

غير ظاهر ، بل يكاد يكون مصادرة .

أقول أى مما يرد على قول « المحقق » : [ولا تظنن أن كونك محلا للصورة شرط فى تعقلك إياها . . . إلى آخر ما قاله الشارح فيما سبق] .

أنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد أمرين :

كون المعقول ، ذات العاقل .

أو وصفا له حالا فيه .

فلا يمكن التعقل ، لما ليس واحدا منهما .

وأنت قد علمت : أن شرط التعقل هو الحضور على أى وجه .

وأن كون الشرط أحد الأمرين ، باطل بعلم النفس ، بصور الجسمانيات الحالة فى الآلات ، مع أنها مباينة لها ، ليست ذاتها ، ولا وصفا لها .

بل هى وصف للجسم الذى هو آلتها .

وما قد يتمحل به للشارح ، مما ذكره الحواشى ، ضعيف لا يعبأ به .

[١٢٧] [الرابع : أن قوله : « فإن حصلت . . . » الخ] .

أقول : يريد أن يمنع قوله :

[فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه ، سوى الحلول فيك ، حصل التعقل]

بأنه غير بيّن ولا ظاهر ، بل هو عين المدّعى .

فأخذه فى الدليل يكاد يكون مصادرة .

[١٢٨] الخامس :

أن قوله : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، فى كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله » .

إن أراد به حصوله بالنظر إلى القابل ممكن .

و بالنظر إلى الفاعل واجب .

فيكون حصوله للفاعل آكدوأوثق ، فلا يكون دون حصوله للقابل .

و إنما لم يكن مصادرة ، بل قريباً منها ، لما فى التفريع من شائبة الاستدلال .

وأنت خبير بأنه إن سُلِّم ، أن المدار هو الحضور ــ على أى وجه ــ :

لا الحلول فقط

ولا مع الصدور .

ولا بشرط كون المعقول ذات العاقل ، أو وصفا له .

فمن الواجب عليه أن يقبل قوله :

[فإن حصلت . . . الخ] .

وهذا المسلم برهانه، المتفرع هو عليه ، و إن لم يسلم ذلك ، بناء على منعيه السابقين.

فقوله :

[فإن حصلت . . . الخ] .

قول مدلل مطعون فى دليله ، بالمنوع السابقة ، فلا يجعل الطعن فيه ، وجها مستقلا ؛ إذ لا طعن فيه سوى ماسبق من المنوع .

فكان عليه أن يحذف هذا الرابع .

[١٢٨] [الخامس : أن قوله : ومعلوم . . . . الخ] .

أقول إيراد على بيان « المحقق » وجهةَ الحصول بما سوى الحلول ، وهى الصدور بقوله :

فسلم ، لـكن لا يظهر أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى فى حصول التعقل .

بل ربما كان هذا النحو من الحصول — أعنى الحصول للقابل — فى بعض الموجودات ، و إن كان أضعف من الحصول للفاعل — فى معنى الوجوب ، والإمكان — شرطَ التعقل ، كما أن حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد .

وحصوله للفاعل — و إن كان أقوى من الحصول للقابل — لا يستلزم الاتصاف به .

و إن أراد أن حصوله للفاعل ، فى كونه علما ، ليس دون حصوله للقابل ، فى ذلك ، فممتنع .

[ومعلوم أن حصول الشىء لفاعله ، فى كونه حصولا لغيره . . . الخ] .

وحاصل الإيراد : أنه إن أراد أن حصول الشىء بالنظر إلى القابل ، ممكن ؛ لجواز أن ينعدم المقبول ، مع وجود القابل — من حيث هو قابل — ولا يستحيل عدم المقبول ، بالنظر إلى ذات القابل — من حيث هو قابل — بوجه .

وحصوله بالنظر إلى الفاعل واجب ، لعدم جواز عدم المعلول ، مع وجود العلة ، إذا استكملت شروط العلية . فيستحيل عدم الشىء عند وجود فاعله ، من حيث هو فاعل ، خصوصا إن كان تاما .

وما ذاك إلا لقوة استناد منه إليه ، فيدوم بدوام ذاته ، كأنه من تمام ذاته ، فيكون حصوله للفاعل آكد ، وأوثق ؛ فلا يكون دون حصوله للقابل .

فسلم ، لـكن لا يظهر ، ولم يتبين ببرهان أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى فى حصول التعقل ، وأن العمدة فى التعقل هو قوة النسبة .

ولم لا يجوز أن الحصول بوجه الحلول — و إن كان أضعف — يكون شرطا فى التعقل ؛ فإن القوة فى طرف الوجود — من وجوب ، و إمكان — وهى غير ما الـكلام فيه من التعقل .

[١٢٩] السادس:
أن قوله : « إذ حكمت بكون العلتين :
أعنى ذاته .

كما أن حلول العرض فى المحل ، شرط فى اتصاف المحل بالعرض ، وبه يحصل الاتصاف .

بخلاف حصوله للفاعل ، وإن كان آكد ، فليس بشرط فى اتصاف الفاعل به، ولا يحصل به الاتصاف .

وإن أراد أن حصوله للفاعل ، فى كونه حصولا لغيره ، على وجه كونه علما ؛ ليس دون حصوله للقابل فى ذلك ، على هذا الوجه .

فممنوع ، وأول الكلام .

ونقول : أما شرطية القبول فى العلم ، فقد مر عليك ماينفيها فى الوجه الرابع .

ثم إنك قد سمعت مرارا أن العلم هو الحاضر عند المدرك .

وإذ كان الشيء حاضرا ، عند ماليس بلازم أن يكون حاصلا له ، فلأن يكون حاضرا عند ما نسبته إليه نسبة تمام الذات من الذات ، أولى .

وأنى للعاقل أن يذهب إلى صدور الشيء . عما كان مقطوع الصلة عنه، ولم يكن حاضر الديه .

فالتفت أدنى التفات ، لما أومأنا إليه ، فى هذه المقالات ، تنتقل إلى درجة أعلى .

وأنت ترى أن كثيرا من وجوه الشارح هذه ، مكرر يرجع بعضه إلى بعض .

ولكن كأنك لا ترى بأسا ، بأن يتكرر الإيراد ، عند اختلاف المورد .

[١٢٩] [السادس : أن قوله : إذا حكمت . . . الخ].

أقول : يريد أن يمنع قول « المحقق » :

[إذا حكمت باتحاد العلتين ، فاحكم باتحاد المعلولين] .

وعقله لذاته .

شيئا واحدا فى الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً :

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له .

شيئا واحدا » .

تحكم بحت ؛ إذ ذات المعلول الأول ـ بالاعتبارات الثلاثة التى لا تزيد عليها فى الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة ، المتباينة فى الوجود ، كما تقرر فى موضعه .

فالعلل متحدة فى الوجود .

والمعلولات متباينة فيه .

فقوله :

[تحكم بحت] .

أى قول غير مبرهن ، أى ممنوع حتى يبرهن عليه .

وسند المنع أن ذات المعلول الأول واحدة ، ولها اعتبارات ثلاثة انتزاعية ، ليست تزيد على تلك الذات فى الخارج ؛ مع أنها بهذه الاعتبارات ـ التى لا تزيد عليها فى الخارج ـ علة للمعلولات الثلاثة المتباينة فى الخارج .

فليس يلزم من اتحاد العلة فى الوجود الخارجى ، اتحاد المعلول فيه ؛ وذلك مبيَّن فى موضعه ، وهو ظاهر .

وأنت خبير مما أسلفناه أن التغاير بين :

ذات البارى .

وعلمه بذاته .

وهمى محض ، ليس له منشأ انتزاع فى عالم الخارج ، فلا تحقق له فى نفس الأمر ، فلا يتعدد به المعلول ، بخلافه فى المعلول الأول .

[١٣٠] السابع :

أن القول بتعقل الواجب ، صور الموجودات الكلية والجزئية ، بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية .

وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية ، مع تلك الصور .

يفضى إلى كون علم الواجب بها ، متأخرا ، عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها .

على أن « المحقق » قد بيّن تعدد المعلول الأول باعتباراته ، ببيان قدسبق منا نقله ، يقضى بأن التعدد ليس فى الانتزاع فقط ، بل وفى الوجود الخارجى .

كيف ! ! ولو كان مدار التعدد ، على التعدد ـ وإن بالاعتبار ـ مع أن القول بأن علم البارى يغاير الذات بالاعتبار ، لكان يصح أن يصدر عن البارى متعدد ، مع أن إطباقهم ، على خلافه .

فليس التعدد الاعتبارى ، مدارا للتعدد الذى ذهبوا إليه ، فى صدور التعدد عن الأول .

وأما المقدمة الممنوعة ، فقد تقدم لنا الاستدلال عليها ، فلا تغفل .

[١٣٠] [السابع : أن القول . . . الخ] .

أقول : إذا قال قائل : [إن العلم هو الصورة ، أو الذات الحاضرة] .

أو [لا يكون العلم إلا بالصورة ، أو الذات الحاضرة] .

فإنما يريد ـ بمقالته هذه ـ أن لا علم قبل تلك الذات ، أو حضورها ، ولا قبل تلك الصورة ، وإن بالمرتبة .

وقد قال « المحقق » :

[إن تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية ، إنما هو بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية ، مع تعقل الواجب لتلك الجواهر ، مصاحبة لتلك الصور .

[١٣١] على أن ارتسام صور الجزئيات المادية ، فى الجراهو غير الجسمانية ، المجردة ، ليس مستقيما على أصول الفلاسفة ؛ لأن المجرد عندهم لايدرك الجزئيات المادية ، إلا بآلات جسمانية ، تُرسم صورها فى تلك الآلات .

فلا محالة أن لاعلم للواجب ، سوى تلك الصور .

وحصول هذه الصور فى العقول ، هو تعقل العقول لها .

وقد قلنا : إن علم الواجب إنما هو بواسطة ذلك الحصول ، فانجر ذلك إلى أن علم الواجب ، إنما كان بواسطة تعقل العقول ، لتلك الصور .

فعلم الواجب متأخر ، عن علم العقول ، بالمرتبة .

وهو ظاهر الفساد .

وقد يقال : إن حصوله للجواهر ، هو بعينه ، حصوله للواجب ، فكان تعقل الواجب ، عين تعقل العقول .

فلتلك اعتباران :

اعتبار حضورها عند العقول ، فهى تعقلها .

واعتبار حضورها عند الواجب ، فهى تعقُّله .

والاعتباران فى مرتبة واحدة .

بل إذا كانت الصور فائضة من الواجب عليها ، فحضورها لدى الواجب أقدم . وهو ظاهر .

[١٣١] [على أن ارتسام صور الجزئيات . . . الخ].

أقول : على أنه لو ذهب ذاهب إلى الدفاع عما قدمنا ، فيرد على « المحقق » أن قوله : هذا ـ أى أن صور الموجودات الكلية والجزئية ، مرتسمة فى العقول ـ مناقض لأصول الفلاسفة ؛ فإن ارتسام صور الجزئيات المادية ، فى الجواهر المجردة ، غير الجسمانية كالعقول ؛ ليس مستقيما على أصولهم : لأن المجرد عندهم ، لايدرك الجزئيات المادية ، إلا بآلات جسمانية ترتسم صورها فى تلك الآلات .

وليس للعقول العاليات ، آلات ؛ فليس مستقيما من « المحقق » أن يذهب إلى

وليست تلك الآلات موجودة ، بل نفس تلك الجواهر المجردة ، معلولة لذاته تعالى ، فلا تجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب .

أن صور الجزئيات حاصلة فى العقول ، وبها كان علم البارى بها ، على أصول الفلاسفة.

فإن قال : أردت من ذكر العقول ، التمثيلَ ، للتقريب للعقول .

وحقيقة قولى : أن علم البارى بالمعقولات ، بحضور صورها فى العقول العاليات .

وعلمه بالجزئيات المادية ، بصورها المرتسمة فى الآلات الجسمانية ؛ كالنفس المنطبعة فى أجرام السماويات .

وكل : من العقول العاليات . } بما فيها من صور المعلومات .
والآلات الجسمانية .

حاضر لديه تعالى ، فهى علمه .

ولا يرد ما أوردتم من الجزئيات المادية .

فنقول : قد بنيت هذا المطلب، على أن المعلول للذات ،بالذات حاضر لدى الذات .

وليست الآلات بل ولا كثير من نفس تلك الجواهر العقلية ــ وهو ماعدا العقل الأول ــ معلولة للذات ، بالذات، بل بشرائط وأسباب .

فلا يجرى فيها هذه المقدمة ، التى مهدّها لتحقيق هذا المطلب .

أى فلا تكون الآلات حاضرة عنده بذاتها .

وقد يجاب عن هذا ، بأن المراد بصور الجزئيات ، صورها قبل الوجود ، وهى كلية منحصرة فى أفرادها ، على ما سبق .

فلا يمتنع حصولها فى العقول المجردة .

و بأن الآلات صادرة عنه ، بذاته .

والشرائط متممات المعلول ، لامتممات العلة ؛ بناء على التحقيق من أنه لا شريك له فى التأثير .

[١٣٢] الثامن :

أنه إذا كان وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الواجب إياه .

وتعقل الواجب له ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ؛

فإن العلم ، والقدرة والإرادة ، يتوقف عليها الاختيار ، فلا يمكن صدورها بالاختيار ، وإلا لزم الدور ، أو التسلسل .

فإذن لا يكون صدور المعلول الأول بالاختيار ، بالمعنى الذى يثبتونه ، وهو أنه:

« إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » .

كما أنه لا يصدق :

« إن شاء علم ، وإن لم يشأ لم يعلم » .

وهو خلاف مذهبهم ، ويفضى إلى شناعة عظيمة .

بل بمحض الإيجاب .

---

[١٣٢] [الثامن : أنه إذا كان وجود المعلول . . . الخ] .

أقول شروع فى معارضة ، لما برهن عليه « المحقق » ومهدله ، من أن :

المعلول الأول .

وعلم الواجب به .

شىء واحد .

وحاصل المعارضة : أنه لوصح هذا المدعى ، لكان الواجب غير مختار ، فى إيجاد المعلول الأول .

والثانى باطل عندكم .

فليكن المقدم كذلك .

بيان الملازمة ، أن عقل الواجب ، وعلمه ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ، فإن الاختيار يتوقف على العلم والقدرة ، والإرادة .

. . . .

فلو توقف العلم،أو ما بعده،على الاختيار، لـكان دورا ،أو تسلسلا ، وهو ظاهر.
وبالجملة : فلا اختيار إلا بعد العلم ، فلا يكون العلم مختارا للعالم .
وهذا ضروري .
فقد عُلم أن الواجب ، ليس علمه مختارا له أصلا ، لا بالمعنى الأعم أي :
[إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] .
ولا بالمعنى الأخص .
فلوا تحد علم الواجب .
ووجود المعلول الأول .
لـكان المعلول الأول ، غير مختار للواجب تعالى ، إذ لا يصدق أن يقال :
[إن شاء فعل المعلول الأول ، وإن لم يشأ لم يفعل] .
كما لا يصدق :
[إن شاء علم ، وإن لم يشأ لم يعلم] .
لاتحاده مع العلم الذي هو غير مختار .
فيكون المعلول الأول ، صادرا عن الواجب بالإيجاب البحت .
وهذا خلاف مذهبهم ، من أنه تعالى مختار ؛ بمعنى :
[إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] .
ويفضي إلى شناعة عظيمة ، وهي :
كون الواجب تعالى ، مصدرا للأشياء ، بدون شعور ، وعلم سابق على إيجادها ،
كما أنه عالم بدون علم سابق على علمه .

⁂

وأقول : لم يذهب ذاهب إلى أن عقل الواجب ـ بمعنى مبدأ الانكشاف ، أو كونه بحيث يعقل ـ هو المعلول الأول ، حتى يترتب عليه ما ذكره .

. . . .

والعقل بهذه المعانى ، هو الذى يتوقف عليه الاختيار .

والـكلام الآن ، ليس فيه .

بل الـكلام فى العلم — بمعنى الحاضر عند المدرك — وليس هناك بأس بكون بعض الحاضر عنده تعالى ، كالعقل الأول ، صادرا عنه بالاختيار ، و إن سمى علما بهذا المعنى ؛ إذ العلم بهذا المعنى :

هو عين الواجب ؛ إن كان المعلوم ذاته .

وعين الممكن أو صورته ، إن كان غيره .

ومن البيِّن أن الممكن وصورته ، إنما يكون عنه تعالى بالاختيار .

غاية ما يقال : أن العقل الأول ، لما كان إمكانه الذاتى ، كافيا فى صدوره عن الفاعل ، كان علم الفاعل واختياره له عين إيجاده بدون فصل .

كما إذا أردنا أن نتصور صورة معقول ما ، فإن إرادتنا لتصورها ، واختيارنا لها ، عين حضورها عندنا ، وعين اختلاق عقولنا لها ، بدون فصل .

فـكيف بالواجب الحق تعالى ؟ الذى إذا قال للشىء ، كن ، فيكون .

وجميع العوالم تحت قهره .

فعلمه بها ، و إرادته لها ، عين إيجادها .

وهذا شىء لا يخالف مذهبهم ، حينئذ فى المعلول الأول ، ولا يفضى إلى شناعة حقيرة ، فضلا عن عظيمة .

بل هو تنزيه أىُّ تنزيه .

وأما ما أجابوا به هنا ، من أن الصادر بالاختيار ، هو العلم التفصيلى .

والذى لم يكن بالاختيار ، هو العلم الإجمالى .

فلا يقطع مادة الإيراد ، إلا بانضمام ما قلنا — كما ترى — فتنبه .

[١٣٣] فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات عن الواجب ، بالاختيار .
والأفعال الاختيارية ، مسبوقة بالعلم — كما ذكرت — .
فيلزم أن يكون للحوادث ، وجود أزلى ، فى علم الله تعالى ؛ إذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة .
وما يقوله الظاهريون — من المتكلمين — من أن العلم قديم ، والتعلق حادث ، لايسمن ولا يغنى من جوع ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشيء ، لا يصير ذلك الشيء معلوما .
فهو يفضى إلى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الأزل ، تعالى عن ذلك ، علوا كبيرا .
قلت : المخلص ، ما أشرنا إليه سابقا ، من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالى جميع الأشياء .
وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج .
كما أن العلم الإجمالى فينا ، مبدأ لحصول التفاصيل فينا .

---

[١٣٣] [فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات . . . الخ] .
أقول : قد جرى الاتفاق بين الحكماء والمتكلمين على أن صدور الممكنات عن الواجب ، بالاختيار .
وجرى قلم البرهان ، بأن الاختيار مسبوق بالعلم لامحالة .
وعلى ذلك ، بنى الشارح الاعتراض الثامن .
ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا ، على أن ليس للواجب كمال منتظر ، بل جميع كمالاته أزلية .
ومن جملتها علم الحوادث السابق عليها ، فيكون علمه بها أزليا .
ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا على أن علمه بالحوادث جزئى :
إما حقيقة .
أو حكما ، بأن يكون بوجه كلى ، منحصر فى فرد .

. . . .

فهو يعلم جزئيات العالم فى الأزل .

ثم قد ثبت بالبديهة ، أن لا يتعلق العلم بمعدوم صرف :

ليس له ثبوت فى الخارج .

ولا فى الذهن .

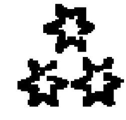
لا بحقيقته .

ولا بوجهه .

ضرورة أن العلم يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .

والنسبة تستدعى تحقق أطرافها ، بأحد وجوه التحقق .

فتعلق العلم بمعدوم صرف ، يستدعى تحقق الملزوم ، بدون اللازم ، وهو محال .



و إذا ثبت هذا كله ، قام معارض من طرف « المحقق » الطوسى لدفع الاعتراض الثامن قائلا :

إذا كان ما تدعيه ، من أن صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار حقا ، مع أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم .

للزم أن تكون الحوادث مسبوقة بالعلم ، بالضرورة .

وقد تقرر أن العلم أزلى ، فهى معلومة أزلا .

ولابد للمعلوم من التحقق بوجه من وجوه التحقق ؛ لما علمت من أن تعلق العلم بالمعدوم الصرف ، محال .

ولا يكون هذا التحقق خارجيا ، و إلا لم تكن حوادث ، فهو تحقق علمى .

فللأشياء وجود علمى أزلى .

و إذ تقرر أن كل حادث جزئى ، فهو معلوم جزئى ، فقد ثبت أن لكل حادث وجودا علميا ممتازا ، عن وجود الحادث الآخر .

. . . .

فالملازمة ظاهرة بما بيّنا ، واللازم باطل ؛ لأنه لما كان العلم جزئيا ، كان لـكل معلوم صورة يمتاز بها عما سواه .

فجميع المعلومات ، موجوداتها الأزلية ، متمايزة ، وهى غير متناهية .

فيجرى فيها برهان التطبيق .

فإما أن تتناهى معلومات الله ومقدوراته .

أو ينتقض برهان التطبيق .

وكلاهما غير صحيح ، كما سبق .

فوجود المعلومات بوجود علمى ، غير صحيح .

فـكونها معلومة قبل الحدوث ، غير صحيح :

فما تدعيه ، ووقع عليه الاتفاق ، من أن الحوادث صادرة عن الواجب ، بالاختيار ، غير صحيح ، لعدم سبقها بالعلم .

فلا يتم هذا الاعتراض الثامن ؛ فإن لنا أن نلتزم أن العقل صادر بمحض الإيجاب ـ كسائر الحوادث ـ على ما ألزمناه .

وأما ما يقوله الظاهريون من المتـكلمين ـ جوابا عن هذه المعارضة ـ من أن علم البارى تعالى قديم أزلى ، وبه يتحقق الاختيار ، وتعلقه بالحوادث حادث ؛ فلا يستدعى وجودا أزليا للحوادث .

لافى الخارج ، .

ولا فى العلم .

حتى يجرى برهان التطبيق .

فهو قول سخيف لايفيد شيئا ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشىء ، لم يـكن ذلك الشىء معلوما .

. . . .

ولا ينبعث اختيار المختار ، إلا بعد تعلق العلم بالصادر .

فهذا القول يفضى .

وإلى كونه غير عالم ، بجميع الممكنات أزلا .

وإلى كونه غير مختار فى شىء منها ؛ لما أن الاختيار ، لا يكون إلا بعد التعلق ، والتعلق ليس إلا بعد الحدوث ، كما زعموا .

فإنهم التجؤوا إلى هذه الخرافة ؛ لما أنهم لا يقولون :

بوجود علمى ، يكون به الشىء متحققا .

ولا بوجود خارجى أزلى .

ولا بتعلق العلم بالمعدوم الصرف .

فلم يبق لهم سبيل سوى أن قالوا : إن التعلق إنما يكون بعد الحدوث ، تعالى الله عن ذلك ، علوا كبيرا .

وما تمحل به بعض الناظرين ، لهؤلاء الظاهريين ، ناسبا إلى الشارح عدم تتبع كلامهم ؛ فهو رد عليه ؛ لأنه هو الذى لم يتتبع كلامهم ؛ فافهم .

قال الشارح — فى جواب هذه المعارضة — :

المخلص من هذه الورطة ، ما أشرنا إليه سابقا ، فى مسألة الحدوث :

من أن البارى تعالى ، يعلم بعلمه البسيط جميع الأشياء بصورة واحدة ، إجمالية ، ليس فيها تفاصيل صور الأشياء ، حتى يجرى فيها برهان التطبيق .

فالملازمة مقبولة .

وبطلان اللازم ممنوع .

بل الأشياء موجودة بوجود واحد علمى بسيط أزلى ، وليست صورها فيه بالمفصلة .

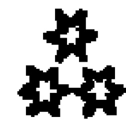
وذلك العلم البسيط مبدأ كاف فى وجود التفاصيل الخارجية .

[١٣٤] فإن قلت : هذا الوجود العلمى للممكنات ، صادر عن الواجب تعالى ، وهو فاعل مختـار ، فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم ، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود ، وجود آخر فى علم الله تعالى .

وعليه مبنى الاختيار فى الإيجاد .

كما أن العلم الإجمالى فينا ـ كالعلم بجواب سؤال السائل قبل تفصيله ـ مبدأ لحصول التفاصيل فينا ، عند تفصيل الجواب .

فالواجب مختار فى جميع أفعاله ، وعلمه بالممكنات أزلى ، بدون لزوم المحال .



ثم إنك قد سمعت منا قولا مع هذا الشارح ، فى هذا القول الذى ارتضاه .

و إجمال القول معه ، أنه لم يبين كنه هذه الصورة البسيطة ، حتى نتكلم معه ، هل يجوز أن يقع مثلها ؟ أولا يقع ؟ .

وكيف يمكن أن يكون الشىء الواحد البسيط ، الذى لاتعدد فيه ، مرآة لشىء متعدد ، من حيث هو متعدد ؟ .

فإن كان يزعم أنها مرآة للمتعدد ، من حيث الجهة الجامعة لذلك المتعدد ، فقد قال بأنه يعلم الصادرات عنه ، بأعم الشاملات لهـا ، وليس يعلمهما بما هو أكثر تفصيلا من ذلك .

وهذا قول، أشنع ما يقال فى هذا الجناب، بعد القول بأنه لا يعلم شيئا أصلا ، فتفطن .

[١٣٤] [فإن قلت : هذا الوجود العلمى للممكنات . . . الخ] .

أقول : إيراد من طرف المعارض .

حاصله : أن ما عددته مخلصا ، ليس يتم مخلصا ، فإن هذه الصورة الإجمالية ، ـ بهذا الوجود العلمى ـ صادرة عن الواجب تعالى .

وبما دللت عليه ، من أن كل ماصدر عن الواجب ، فهو صادر بالاختيار ، تكون صادرة عن الواجب بالاختيار .

ونتقل الكلام إلى الوجود السابق .

فإما تتسلسل الموجودات

أو تنتهى إلى وجود واجب .

وكلاهما محال.

قلت : قد سبق أن الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية .

وكما أن علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى.

فإن ذلك الوجود ، عين علمه تعالى ، بالذات .

وغيره بالاعتبار .

فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمه به .

وكل ما صدر بالاختيار ، فهو مسبوق بالعلم ، فلابد أن تكون مسبوقة بالعلم ،

فيلزم أن يكون لها وجود علمى ، قبل هذا الوجود العلمى ، فى علم الله تعالى .

ونتقل الكلام إليها ، باعتبار هذا الوجود السابق على الوجود العلمى .

فإما بالاختيار ، فيقال مثل ما قيل :

فإما أن يدور .

أو يتسلسل .

أو بالإيجاب ، فتنتهى إلى وجود بالإيجاب .

والدور محال بالبداهة .

والتسلسل محال بالتطبيق .

و الإيجاب محال ، بما دللت عليه ، من أن كل صادر عنه ، بالاختيار .

فأين المفر ؟

وحاصل الجواب : أنى ذاهب إلى أن بعض ما يصدر عن الواجب ، يصدر عنه بالإيجاب ، مذهبا كلاميا ؛ إذ قد سبق أنهم قد ذهبوا إلى أن الواجب تعالى موجب ، بالنظر إلى صفاته الكمالية الذاتية .

. . . .

وكل مالم يكن مبايناله ، سوى ذاته ، فهو وصف ذاته .

وكما أن علمه ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث فى علمه ، ليس صادرا عنه بالاختيار .

فإن ذلك الوجود ـ أى وجود الحوادث فى علمه ـ :

عين علمه بالذات .

وغيره بالاعتبار .

فإن صورة المعلوم القائمة بالعالم ـ من حيث الحصول ـ معلوم .

ومن حيث القيام ، علم .

و إذ كان وجود الصورة العلمية ، بالإيجاب البحت ، فلا يحتاج إلى سبق العلم .

وحاصل كلامه : أن ما سماه المتكلمون علما ، وقالوا : إنه صفة ذاتية ، والواجب فيها موجب .

هو بعينه الصورة الواحدة الإجمالية ، الحاكية عن جزئيات العالم ، فهى مبدأ انكشافها له .

وكأنك تعلم أن مبدأ الانكشاف ، فيك ، من حيث إنك أنت شىء سوى الحال فيك .

و إنه الذى يعد من كمالك ، باعتبار أنه قد حصل لك الشعور ، دون هذا الحالّ فيك من الصور ؛ فإنه كمال بالعرض ، أى من حيث هو متعلق الإدراك ، ومن متمماته ، أى من ضرور ياته .

وكلام المتكلمين ، إنما هو فى الصفة الكمالية ، التى هى مبدأ انكشاف المعلومات الصادرة عنه ، له ، أى الصفة التى كانت بها الصور المعلومة ، معلومة ؛ لا نفس الصورة ، فلا تغفل .

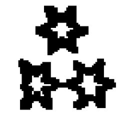
[١٣٥] ولا يخفى عليك أنه لايمكن مثل ذلك ، فى المعلول الأول ، على التقرير الذى قدره شارح « الإشارات » .

لأنه ليس له عنده وجودان :

يكون أحدهما علميا ، وصدوره عنه تعالى ، بالإيجاب .

والآخر خارجيا ، وصدوره عنه تعالى بالاختيار .

بل له وجود واحد هو الخارجى ، هو عين علمه .



والقول بأن هذا الوجود الخارجى :

باعتبار أنه علم ، صادر عنه بالإيجاب ، .

وباعتبار أنه وجود خارجى ، صادر عنه بالاختيار .

تعسف لا ترضاه الفطرة السليمة ؛ لأن اعتبار كونه علما ، ليس وجودا آخر له ، حتى يصح كونه صادرا عنه بالإيجاب .

بل ، اعتبار كونه علما ، هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى ، فإنه بحسب هذا الوجود ، علم ؛ لكونه جوهرا مجردا ، غير غائب عن مجرد .

وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم ؛ فإن الصورة العلمية هى بعينها الصورة الخارجية ، فى العلم الحضورى .

اللهم إلا أن يكون أراد موافقتهم ، فى مجرد صحة كون الصفة زائدة على الذات ، وإن خالفهم فيما يريدونه من الصفة .

[١٣٥] [ولا يخفى عليك . . . الخ] .

أقول : لما انجز به الكلام ، إلى أن للممكنات .

وجودا صادرا بالإيجاب البحت .

ووجودا صادرا بالاختيار .

واعلم أن ماذكرناه جار على مذهب المتكلمين ؛ إذ حينئذ يكون علمه تعالى ؛ غير ذاته ، وتكون الممكنات كلها ، موجودة فى علم الله ، على سبيل الإجمال .

توهم متوهم أن مثل ذلك يمكن فى المعلول الأول ، على ماقرر شاح الإشارات ، فيندفع عنه الاعتراض الثامن .

فدفع الشارحُ ذلك الوهم بقوله :

[ولا يخفى عليك . . . الخ] .

وحاصله : أن المعلول الأول ـ على ماحقق المحقق ـ ليس له وجودان : علمى .

وخارجى .

بل وجود واحد ، هو الخارجى .

وهو عين العلم .

وإذ لم يكن إلا وجود واحد ، فصدوره عن موجد ، ليس إلا بإيجاد واحد .

فذلك الإيجاد ، إنما يكون بأحد الأمرين :

الإيجاب .

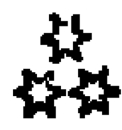
أو الاختيار .

وإلا لزم كون الفاعل الواحد ، موجبا ، مختارا ، فى فعل واحد ، وهو تناف ظاهر .

وقد ثبت أن العلم إنما يكون للعالم بالإيجاب البحت .

فالعقل الأول ، للأول بالإيجاب البحت ، فلا يكون بالاختيار .

ودعوى التعدد الاعتبارى ، لاتفيد مع اتحاد الصادر بالشخص .



وأنا أقول : لايخفى عليك أنه يمكن إجراء الوهم ، بوجه أدى إليه كلامه ، لايندفع بما ذكره ، بأن يقال :

[١٣٦] ومعنى الإجمال ، كون العلم واحدا ، والمعلوم متعددا .

لما كذبت الكلية القائلة :

كل صادر عن الواجب فهو بالاختيار .

بصدق نقيضها عندك ، وهو :

بعض الصادرات ليس بالاختيار ، بل بالإيجاب .

وذلك البعض هو وجود الممكنات العلمى .

فليكن المعلول الأول ، مع ماحصل فيه ، من صور العالم الكلية والجزئية ، صادرا عنه بالإيجاب ، وهو عين علمه .

وكما أن علمه ليس صادرا بالاختيار ، كذلك المعلول الأول ـ مع مافيه ـ ليس صادرا بالاختيار :

فإنه عين العلم بالذات .

وغيره باعتبار .

غاية الأمر ، قد أثبت صادرا بالإيجاب ، حالا فى ذات البارى ، هو علم البارى .

ونحن أثبتنا صادرا بإيجاب ، هو علم غير حال فيه .

والكل وجود ممكنات ، سواء على قولنا ، أو قولك .

فمن الذى تقنّع بالشناعة العظيمة التى تبجحت بها على المحقق ؟ .

[١٣٦] [ومعنى الإجمال . . . الخ] .

أقول : قد يتوهم من عنوان الإجمال النقص فى درجة العلم ، من حيث إن انكشاف شىء واحد ، بإجماله ، ليس فى درجة انكشافه بتفصيله بالضرورة .

فكون علم الواجب إجماليا ، فى دورة الإشكال .

. . . .

فدفع ذلك ، الشارحُ ، بقوله :

[لا نعنى بكون العلم إجماليا ، أن البارى تعالى يعلم الأشياء، بنوع من الإجمال ، ولا يعلم التفاصيل ، بل نريد أن العلم واحد بسيط ، وإن كان المعلوم متعددا مفصلا .

فجميع المعلومات على تفاصيلها معلومة له بهذا العلم الواحد] .

ونعود إلى الكلام معه فنقول :

العلم ، على ماقرر ، هو نفس الممكنات بوجودها العلمى ، كما يصرح به ، بمنزلة صورة الماهية الموجودة فى عقلك بالوجود الذهنى .

فالعلم والمعلوم متحدان بالذات .

متغايران بالاعتبار .

فإن أراد أن المعلوم متعدد بالفعل فى هذا الوجود .

والمعلوم عين العلم ، على ما قال .

فقد صار العلم متعددا .

فقد ارتفعت البساطة والإجمال .

وإن أراد أنه متعدد بالقوة أى أن الممكنات ليست متمايزة ، فى وجودها هذا ، إلا أنها فى قوة أن تمتاز فى وجود آخر ، وهو الخارجى .

فعند انتفاء التمايز فى العالم العلمى ، يمتنع العلم بالمتمايزات ، فلم تكن معلومة على حيالها ، بل تكون كتعدد الكلى بأفراده .

وعالم الكلى وحده ، ليس كعالمه وجزئياته .

فعلم الواجب على هذا ، فى مرتبة النقص ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وإن كان يريد شيئا آخر فليبنه حتى نتكلم فيه .

[١٣٧] وهو علم بالفعل ــ بجميع المعلومات ــ لا بالقوة ، كما توهمه بعض المتأخرين ، من التمثيل الذى ذكروه ، من حال المجيب عن مسالة ، يعلم جوابها إجمالا .

فإنه يتبادر إلى الوهم ، أنه ليس علما بالفعل ، بل بالقوة القريبة .

فإنه لو فرض أن الأمر فى المثال كذلك ، فليس الحال فى الممثل له هكذا .

والغرض من المثال ، تقريب وتوضيح .

وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية .

---

[١٣٧] [وهو علم بالفعل . . . الخ] .

أقول : بعد اتفاقهم على أن العلم إنما يكون عند حضور صورة المعلوم ، عند العالم ، قسموا العلم إلى قسمين :

إجمالى .

وتفصيلى .

والإجمالى : أن تحصل المتعددات عند العالم ، بصورة واحدة بسيطة ، لا تتمايز أجزاؤها التى هى صور المتعددات ، وذلك كما فى الحالة المتوسطة بين :

الفعل الصرف .

والقوة المحضة .

فيمن علم مسألة ، وغفل عنها ، ثم سئل عنها ، فأجاب بها سائلَه .

فقبل السؤال ، كان غافلا عنها بالمرة ، لا ينسب إليه العلم بها ، إلا بالقوة .

وعند الإجابة ، عالم بها بالفعل ، بدون شبهة .

وعند السؤال ، وقبل الجواب له حالة متوسطة بين :

ما قبل السؤال .

وما عند الإجابة .

وهى حالة العلم الإجمالى .

. . . .

فهو علم بالمسألة بالفعل ، بالنسبة إلى الأول .

و بالقوة ، بالنسبة إلى الثانى .

⁂

والتفصيلى : هو أن تحصل المتعددات ، بصورها المتمايزة ، كل صورة متميزة بخصوصيتها ، عما عداها .

⁂

وقد ترددت آراؤهم فى العلم الإجمالى ، بالنفى والإثبات .

وحاصل ماقرّ عليه رأى المثبتين ـ بعد تمحلهم فى دفع أسئلة النافين ـ : أن كل متعدد فله :

حيثية كونه كلا .

وحيثية كونه متعددا .

فالعلم الإجمالى ، أن تحصل المتعددات عند العالم ، بجميع صورها ، إلا أن التفاته إليها ، من حيث هى كل ، لا من حيث الأجزاء .

والتفصيلى أن تكون بحيث يلتفت إلى كل صورة على حدة ، من حيث هى متمايزة عن الأخرى .

فكل من العلمين علم بالفعل ؛ فإن جميع صور المتعددات حاضرة عند المدرك فى كل منهما .

والاختلاف بينهما ، فى الالتفات وعدمه .

وليس العلم الإجمالى ، علما بالقوة ، كما توهمه بعض المتأخرين ، أخذا من التمثيل بمسألة المجيب عن مسألة غفل عنها .

حيث قالوا : يعلمها قبل الإجابة ، و بعد السؤال ، إجمالا ؛ فإنه يتبادر إلى الوهم أن علم المسئول بها قبل الإجابة ؛ و بعد السؤال ، ليس علما بالفعل ، بل بالقوة القريبة من الفعل .

. . . .

وليس ماتوهمه بصيحح ؛ فإنه لو فرض أن المثال المذكور كذلك ، أى الإجمالى فيه علم بالقوة ، فليس جميع أفراد الممثل له كذلك ، أى علما بالقوة ؛ إذ الغرض من التمثيل ، مجرد التوضيح والتقريب .

وقوله :

[لو فرض] .

إشارة إلى أنا لا نسلم أنه فى المثال المذكور علم بالقوة .

قال الشيخ فى « الشفاء » :

[فإن قال قائل : إن ذلك أيضا علم بالقوة ، لكنه قوة قريبة من الفعل ، فذلك باطل ؛ لأن لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا ، لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة : أو بعيدة

فذلك اليقين :

إما لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده ، إذا شاء علم ، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل ، تيقنا به بالفعل ؛ فإن الحصول حصول شىء .

فيكون هذا الشىء الذى يشير إليه ، حاصلا بالفعل ؛ لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل ، معلوم عنده مخزون .

فكيف يتيقن حال الشىء ، إلا والأمر الذى من جهة ماتيقنه ، معلوم .

وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل .

ومن التيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون .

فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده .

ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر] .

انتهى .

ونحن نقول : إن كان العلم الإجمالى ما قر عليه كلامهم ، كما سمعت ، فالبارى

[١٣٨] وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته ، فيبقى أن تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى .
هل هى قائمة بأنفسها ؟

يتبرأ عن أن يكون علمه هذا العلم ؛ فإنه يتعالى عن أن يكون غافلا عن كون التفاصيل عنده ؛ فإنه نوع عظيم من الجهل .
ثم بعد ذلك ، هو لا يفيد فى مقامنا هذا ؛ إذ لما كانت كل صورة حاضرة لديه .
وهى متمايزة فى الواقع .
فيجرى فيها برهان التطبيق .
و إن كان له حقيقة سوى هذا ، فليبينوها ، حتى ننظر فيها .
وأما ما ذكره الشيخ فى تحقيق حال المسئول ، فغير تام ؛ فإن الإشارة تكون إلى المعلوم من وجه ما .
ولا ينكر أحد أن المسئول قد علم جهه الإجابة ، وجهة الجواب .
وعند الإجابة يجيب من الجهة التى تصورها .
كيف ... ؟ ولو كان علمه هذا يقينا بالجواب بالفعل ، لما كان يتبين له خطأ نفسه عند التفصيل ؛ مع أنه كثيرا ما يتبين الخطأ ، و يحتاج إلى الفكر فى ترتيب الجواب ، مع أنه كان أيقن مثل هذا اليقين .
نعم يكون فكره من الطريق الذى تصوره أولا .
فيكون محصل الحق فى هذا ؛ أن المجيب عند السؤال ، يعلم نوع الجواب ، ولا يعلم خصوصيته ، إلا بالنظر والملاحظة عند الإجابة ، فافهم .
[١٣٨] [وأما على مذهب الحكماء ... الخ] .
أقول : لما صح تخلصه على مذهب المتكلمين ، أراد أن يبين أنه هل يصح على مذهب الحكماء ؟ .

أو بذاته تعالى ؟

كما هو مبسوط فى « الشفاء » .

ولم يتعرض لجوابه ، بل ردد بين الاحتمالات ، وقال :

إنه لا يتجاوز الحقُّ عنها .

ولم يعين أن أى الاحتمالات هو الحق .

وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ، ولم يتفق لنا إعادتها .

وعسى أن تتيسر لنا بتوفيقه تعالى .

فقال : إن الشيخ بعد تسليمه أن الأشياء موجودة بالوجود العلمى، لم يقر كلامُه على أنها :

فى ذاته تعالى .

أو قائمة بنفسها .

أو بشىء آخر .

على ما ورد فى الشفاء

ولم يبين أىُّ الاحتمالات المرجحُ عنده .

أى فلا يتمشى على هـذا ، ما ذكره من أن الممكنات ، بوجودها العلمى ، فى ذاته تعالى .

ونحن قدمنا لك : أن المعروف من مذهب الشيخ أن صور الممكنات قائمة بذاته تعالى ، على ما صرح به فى « الإشارات » ومواضع من « الشفاء » وفى رسالته التى فى العلم .

فينطبق على ما قاله الشارح ، ولا يخالفه إلا بالإجمال والتفصيل .

لـكن صرح « المحقق الطوسى » فى شرح « الإشارات » بأن قول الشيخ هذا مخالف لما عليه الحـكماء .

[١٣٩] فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ، يأتى الترديد المذكور ، بأن الممكنات الموجودة فى علمه تعالى .

إما قائمة بنفسها .

أو بذاته تعالى .

قلت : على أصولهم ، لابأس بقيام الممكنات ـ بحسب الوجود العلمى ـ بذاته ؛ فإن الممكنات ـ بحسب هذا الوجود ، هى العلم ، وهى فى هذا الوجود ، متحدة .

---

[١٣٩] [فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ... الخ].

أقول : أى أنك ذكرت أن الشيخ لم تسوغ له نفسه أن يذهب إلى شىء من وجوه الترديد ، وما ذاك إلا لاستحالة فى جميعها .

وهذا الترديد بعينه جار فيما اخترته ، على مذهب المتكلمين ؛ فإنه يقال :

إن الممكنات ، بوجودها العلمى :

إما قائمة بذاتها . وهو خلاف ما قدمته ، من أنها بهذا الوجود ، من الصفات الذاتية للواجب .

و إما قائمة بذاته تعالى ، فيلزم قيام الممكنات بذاته ، وهو محال .

وحاصل الجواب : أن ذاك التوقف على مذهب الحكماء ، له وجه ؛ فإنهم يقولون : إن علم الواجب عين ذاته ، فليس شيئا زائدا عليها ، حالا فيها ، هو الصور ، حتى يقال بحلول الصور فى ذاته .

ولا يجوزون أن يقوم بذات الواجب شىء من الممكنات .

بخلافه على مذهب المتكلمين .

فإن لنا أن نختار الشق الثانى ، وأنها قائمة بذاته تعالى .

فإن ألزمنا قيام الممكنات بذاته تعالى ، قبلناه ، وهو جائز عند المتكلمين ؛ فإنهم ذاهبون إلى أن صفاته تعالى ، زائدة على ذاته ، وهى ممكنات قائمة بذاته تعالى.

[١٤٠] ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذى أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين :

القيام بالعقل .

والحصول فيه .

ويقال : إن الممكنات حاصلة فى العقل ، وليست قائمة به .

وقَدْحُنَا فى هذا ـ على ماذكرناه فى بعض تعليقاتنا ـ إنما هو من حيث إنه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ، ولا دليل له عليه .

وأما بحسب الاحتمال ، فلا قدح فيه .

وأنت خبير بأنه لو أجرى هذا الاحتمال ، على مذهب الحكماء أيضا ، لم يبعد .

ومعلوم أن الصورة الإجمالية للممكنات ، على ما بيّنا ، هى علم الواجب تعالى القائم بذاته .

فإن العلم ، هو صورة المعلوم على التحقيق .

فإن قلت : إن المتكلمين لا يذهبون إلى أن صفة العلم متعددة ، بل يبرهنون على أنها أمر وجدانى .

وعلى ما قررت : إنها وجود الممكنات العلمى .

والممكنات متعددة .

فوجودها متعددة .

تكون متعدد .

قلنا : إن الممكنات ـ وإن كانت متعددة ـ فهى فى هذا الوجود متحدة .

فصورتها واحدة إجمالية ، قائمة بذاته تعالى ، هى العلم .

[١٤٠] [ويمكن أن يذهب . . . الخ] .

أقول : قال النافون للوجود الذهنى :

وحينئذ تكون الممكنات ، موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته .
ولا تكون قائمة به .

لو وجد السواد ، والبياض ، والزوجية ، والفردية ؛ فى الذهن .
والموجود فى الذهن ، قائم به ، وصف له ، وهو لا ينقسم .
لكان الذهن ، أسود وأبيض .
أو زوجا وفردا .
فيكون الشىء الواحد متصفا بالصفات المتضادة ، وهو محال بالبداهة .
فأجاب عنه الشارح الجديد للتجريد ؛ قائلا :
[الجواب الحاسم : هو الفرق بين .
الحصول فى الذهن .
والقيام به .
فيقال : الأشياء حاصلة فى العقل .
وليست قائمة به .
فإن حصول الشىء فى الذهن ، لا يوجب اتصاف الذهن به .
كما أن الحصول فى الزمان والمكان ، لا يوجب اتصافهما بالشىء الحاصل فيهما .
ثم قال : وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوى ، بوجود الأشياء بأنفسها ، لا بصورها وأشباحها ، فى الذهن ، وهو :
أن كون الصورة العقلية علما ، وعرضا قائما بالنفس ، والمعلوم جوهرا مثلا ؛ إنما يصح على مذهب الشيخ ، لا على مذهب التحقيق] .
انتهى بمعناه .
فقد سمى هذا الفرق تحقيقا ، حيث قال :
[وبهذا التحقيق . . . الخ] .
فقام مقام الدعوى ، فقدح فيه شارحنا المحقق بقوله :
[هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل] انتهى .

. . . .

إذا علمت هذا فنرجع إلى مانحن فيه ونقول :

لنا أن نختار الشق الأول ، من الترديد السابق ، وهو أن الصورة البسيطة الإجمالية ، للممكنات ، موجودة فى علم الله تعالى ، صادرة عنه بالإيجاب المحض .

وليست قائمة بذاته تعالى ، بل بنفسها ، بناء على ما أبداه شارح التجريد ، فى الفرق الذى سمعته .

ويقال : إن الممكنات ، حاصلة فى العلم ، وليست قائمة بالذات .

وقَدْحُ الشارح فى هذا الفرق ، إنما هو بطلب الدليل ، فى مقام الدعوى .

ومقامنا هذا ،مقام الاحتمال ،والإمكان ، فلاضير علينا فى الأخذبهذا الاحتمال ، فى هذا الباب :

إذ لسنا فى منصب الاستدلال ، على وجوب شىء من هذه الاحتمالات .

إن قلت : قد تم ماذكرته ، بناء على هذا الفرق، لـكن بقى عليك أن هذا الشق الأول خلاف المفروض من قولك ؛ كما ذكرت أولا .

فهو ــ وإن صح فى نفسه ــ لا يصح فى فرض الـكلام معك .

قلت : قد أشرت بقولى :

[ويمـكن أن يذهب إلى الاحتمال . . . الخ] .

إلى أنى قد أخذت زمام السير ، عن تلك الطريق ، إلى طريق أخرى .

فلست ذاهبا فى هذا ، إلى أن العلم ــ الذى هو صورة ــ صفة الذات .

بل أقول : إنه أمر قائم بنفسه ، له نسبة إليها ، أو إلى صفتها ، كما لا يخفى .

وأنت خبير بأنه لو أجرى هذا ، على مذهب الحـكماء ، لم يبعد :

فيقال : الممكنات موجودة بصورة إجمالية بسيطة فى علمه تعالى، الذى هو عين ذاته.

ولا تـكون قائمة بذاته ، بل بنفسها .

⁂

[١٤١] ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك .

والدليل الذى ذكر فى نفيها ، إنما يتوجه ، إذا قيل بوجودها فى الخارج ، كما لايخفى على من له أدنى دراية .

وأنا أقول : لاوجه لالتزام الشارح هذا القول ، مذهبا للمتكلمين ، ونفى بعده عن مذهب الحكماء ؛ فإنه — كما لم يقل به أحد من الحكماء — لم يقل به أحد من المتكلمين سواه .

فلعله — لعدِّهِ نَفْسَهُ من المتكلمين — جعله مذهبا كلاميا ، ونَفَى بُعده عن مذهب الحكماء ، لو ذهب إليه ذاهب منهم ، أوْ وُجِّهَ به كلامهم .

وأيضا ، كيف ساغ للشارح أن يدعى إمكان هذا ، مع أنه يَرِدُ عليه ماشنع به على « المحقق الطوسى » طبق النعل بالنعل .

[١٤١] [ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية . . . الخ] .

أقول : نقل عن أفلاطون ، وكثير من المثاليين ، أنهم أثبتوا أربعة عوالم من أعيان الموجودات :

[أحدها : عالم الغيب المطلق ، وهو حضرة الألوهية .

والآخر : عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا .

وبينهما عالمان آخران :

أحدهما : أقرب إلى الأول ، وهو عالم العقول ، والنفوس الكلية ، والجزئية .

والثانى : أقرب إلى الثانى ، ومنه مايشاهد فى النوم ، والمرايا والأجسام الصقيلة ، فى اليقظة .

والأول ، وما يقرب منه معقولات .

والثانى ، محسوس .

وما يقرب منه ، واسطة بين المعقول ، والمحسوس ، وسموه عالم المثل .

. . . .

قالوا : إن هذا العالم ليس فى تجرد المجردات ، ولا فى مخالطة الماديات .

وفيه ـ لـكل موجود ، من المجردات والماديات ، من الجواهر والأعراض ، حتى الحركات والسكنات ، والأوضاع والهيئات ؛ والطعوم والروائح ـ مثال قائم بذاته ، معلق لافى مادة ومحل .

يظهر للحس بمعونة مُظهر ، كالمرآة والماء ، وقوة الخيال ، ونحو ذلك .

و ينتقل من مظهر إلى آخر .

وقد يبطل ظهوره .

عن فساد المظهر .

أو عدم المقابلة .

أو عدم التخيل .

و بالجملة . هوعالم عظيم الفسحة ، والاتساع ، غيرمتناه ، يحذو حذو العالم الحسى، فى دوام حركة أفلاكه المتتالية ، وقبول عناصره ومركباته ، آثار حركة أفلاكه ، و إشراق العالم العقلى عليه .

وهذا ما قال الأقدمون : إن فىالوجود عالما مقداريا ، غيرالعالمالحسى ، لا تتناهى عجائبه ، ولاتحصى مدنه .

ومن جملة تلك المدن [جابلقا] و[جابرصا] .

وهما مدينتان ، عظيمتان ، وهميتان .

لـكل منهما ألف باب ، لايحصى مافيهما إلا الله تعالى .

ومن هذا العالم يكون ظهور الملائـكة ، والجن ، والشياطين ، والنفوس الناطقة التى قد فارقت أبدانها الظاهرة فيها .

. . . .

و به تظهر المجردات بصور مختلفة ، بالحسن ، والقبح ، واللطافة ، والكثافة ، وغير ذلك ، بحسب استعداد القابل ، والفاعل .

وعليه بنى بعضهم أمر المعاد الجسمانى ؛ فإن البدن المثالى الذى تتصرف فيه النفس ، حكمه حكم البدن المحسوس ؛ فى أن له جميع الحواس الظاهرة ، والباطنة .

فيلتذ و يتألم ، باللذات والآلام] .

انتهى ما نقل عنهم .

ثم نقلوا عنهم أنهم قائلون :

[بأن صور هذا العالم هى الماهيات المجردة ، عن جميع اللواحق .

فتكون الماهيات كذلك موجودة ، قائمة بنفسها فى الخارج ؛ إذ هى من عالم الأعيان ، كما سمعت] .

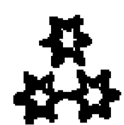
فاعترضوا عليهم بأن الماهيات المجردة عن اللواحق ، لا يمكن وجودها فى عالم الخارج ؛ إذ من لازم الخارج لحوق الوجود والتعين ، فلا تكون مجردة ، مع فرض أنها مجردة .

هذا خلف .

و إنما الموجود فى الخارج .

الهويات الشخصية .

والماهيات المخلوطة ، أو التى لم يؤخذ فيها قيد التجرد .



ولما كان المتوهم أن يقول : يجوز أن تحمل المثل الأفلاطونية ، على ما قلنا فى الصورة البسيطة ، القائمة بذاتها ، الموجودة بالوجود العلمى .

ولا يرد عليها ما أوردوه .

[١٤٢] وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطو فى علمه بذاته .
لأن ذاته — على ماهو عليه من الصفات — معلومة له تعالى .
ومن جملة تلك الصفات : أنه مبدأ للممكنات ، على الترتيب الواقع .
فيعلم أنه مبدأ لها .

قال الشارح :

ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك ؛ لأن المنقول عنهم ، أنها من الموجودات الخارجية .

إن قلت : يرد على ماذهبت إليه ، مثل ماورد على المثل .

قلت : الدليل الذى ذكر فى نفيها — أى نفى المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها — إنما يرد ، إذا قيل بوجودها فى الخارج ، فإن هذا هو المذكور فى دليل النافين .

وفى نسخة :

[ويمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك] .

فيكون إشارة إلى ماقال « الفارابى » فى « الجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو » :

[إن المثل الأفلاطونية ، إشارة إلى أن للموجودات ، صورا علمية فى علم الله تعالى ، لا تتبدل ولا تتغير أصلا .

والدليل القائم على نفيها ، إنما هو على أنها من الخارجيات .

أما إذا قيل : بأنها من الموجودات العلمية ، فلا يتوجه ما قالوه ؛ فإن الماهيات المجردة ، يجوز وجودها فى التعقل ؛ إذ العارض العقلى ، ما اعتبره العقل عارضا ، لا ما كان عارضا ، كما بُيِّن فى محله] .

ولعلك لا يخفى عليك أن الناقلين عن أفلاطون فى هذه المسألة ، كأنهم خلطوا فى النقل ؛ فإن فى الكلام خبطا ظاهرا ، فتأمل .

[١٤٢] [وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطو فى علمه بذاته ... الخ] .

فيعلمها بعلمه بذاته تعالى ، من غير أن يؤدى إلى كثرة فى ذاته وصفاته .

فإنه يعلمها إجمالا ، فى ضمن علمه بذاته .

كما أنا نعلم ذاتنا ـ بالعلم الحضورى ـ حيا ، قادرا ، عالما ؛ وإلا لم يكن علمنا بذاتنا ، على ماهو عليه .

وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، من دون حصول المعلول ، وصورته ، مع أن المعلول مباين للعلة ؛ لايخلو عن كدر .

إذ المعقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، وينحل إلى العلوم بالأجزاء ، ويفصل إليها .

وليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلة ، فذلك يفضى إلى أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين ، هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ، ولا يخفى بعده .

أقول : لما ذهب الحكماء ، إلى أن علمه تعالى بذاته ، وبالصادرات عنه ،دفعى .

وأنه عين ذاته .

ولا حصول لشيء من صور الممكنات فى ذاته .

أورد عليهم أن العلم :

إجماليا ، كان ، أو تفصيليا .

يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .

ولا يمكن أن يكون أحد الطرفين [ليسا] بحتا .

فلا بد لكل من الطرفين ، من نحو الوجود .

فلابد للممكنات من جهة الوجود .

والخارجى ممنوع .

فلا بد أن يكون علميا قائما بذاته .

فأجيب عنه بما قيل : إن ذاته تعالى قائمة مقام الممكنات ، فى الحضور عند ذاته.

. . . .

فعلمه بذاته ، كاف فى علمه بالممكنات .

إذ علمه بذاته مشتمل على علمه بالممكنات .

وعلمه بالممكنات منطو فى علمه بذاته ؛ لأن ذاته ـ على ما هو عليه من الصفات الاعتبارية ، والحيثيات الانتزاعية ـ معلومة له تعالى .

ومن جملة تلك الصفات ، أنه مبدأ للممكنات ، على الترتيب الواقع فيها .

من المعلول الأول ، إلى ما بعده .

أى خصوصية ذاته ، بالنسبة إلى الصادرات عنه .

فيعلم أنه مبدأ لها ، أى يعلم خصوصية ذاته ، المتعلقة بها ، المقتضية لصدورها عنه.

وتلك الخصوصية ليست أمرا سوى ذاته .

وعلم تلك الخصوصية ، لا يكون إلا بالعلم ، بما إليه الخصوصية .

فيكون العلم بها مشتملا ، على العلم بالمعاليل .

وإذ كانت تلك الخصوصية ليست سوى ذاته ، فيعلمها بعلمه بذاته وإذا كان العلم بها مشتملا على العلم بالمعاليل .

والعلم بها هو العلم بالذات .

فيعلم المعاليل بعلمه بذاته ، من غير أن يؤدى إلى كثرة فى ذاته ، وصفاته ؛ لما علمت من أنه تعالى يعلمها إجمالا ، فى ضمن علمه بذاته .

ولا شىء فيما ذكر ، سوى ذاته .

كما أنا نعلم ذاتنا ، بالعلم الحضورى ، حية قادرة ، عالمة ، فإن علم كوننا أحياء ، قادرين ، عالمين ؛ منطو فى علمنا بذاتنا .

وعلمنا بذاتنا ، مشتمل عليه .

وإلا ـ أى وإن لم يكن علمنا الحضورى ، بذاتنا مشتملا على العلم بالكون حيا قادرا ، عالما ـ لم يكن علمنا بذاتنا ، على ما هى عليه .

⁂

. . . .

والحاصل : أن علم الذات — كما هى عليه — يقتضى العلم بلوازمها وصفاتها ، بذلك العلم .

وإلا لم يكن علما بها .

ومبدئية الحق من صفاته ، فهى معلومة له ، بعلمه بذاته .

وعلم المبدئية مشتمل على علم ما إليه المبدئية ، وهى معاليله . فعلم معاليله منطو فى العلم بصفته ، وعلم صفته منطو فى العلم بذاته .

فحقق الشارح — قدس سره — أن حمل كلام الحكماء ، على ما أبداه بعض المتأخرين ، أقرب إلى الصواب ، من هذا الجواب .

وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، فتكون ذات العلة كافية عن ذات المعلول ، بدون حصول المعلول وصورته عند العلة العالمة ؛ مع أن المعلول مباين للعلة ؛ لا يخلو عن كدر و بطلان ؛ وهو ظاهر .

وأيضاً قد صرح فى الجواب ، بأن علمه بالممكنات يكون إجمالا .

والمعقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، بصورة واحدة بسيطة .

ثم تنحل تلك الصورة — وهى العلم الإجمالى بالأجزاء المعلومة — إلى تلك الأجزاء ، وتفصل إليها .

أى أن هذه الصورة — بما هى تلك المعلومات المفصلة — بمنزلة جسم بسيط ، ينحل إلى أجزائه المقدارية ، مثلا .

وذلك غير صحيح ههنا ؛ إذ ليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلل ؛ فإن المعلولات ليست أجزاء العلل ؛ و إلا لزم انحلال الواجب ، إلى أعيان الممكنات ، وهو محال .

وأيضاً لو صح مثل هذا — أى كون حضور الذات كافيا ، عن حضور الصادر عنها

[١٤٣] فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول ـ كما هو المشهور ـ بخلاف سائر المتضايفات .

قلت : لو سُلِّم أنه كذلك ، فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول ، والمطلوب ههنا ذلك .

لأنا نريد أن نتحقق علم الواجب ، بحيث لا يفضى إلى كثرة فى صفاته ، وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام .

فى العلم ـ لأفضى إلى أن يكون العلم بأحـد المتضايفين المشهورين ـ وهما معروضا الإضافة ـ عين العلم بالمتضايف الآخر .

ولا يخفى بعده عن الحق ، فإن البديهة قاضية بأن العلم بذات الأب ، ليس عين العلم بذات الإبن ، وهكذا سائر المتضايفات .

ففى عبارة الشارح نوع من التسمح .

فالأولى أن يعبر بمثل ما قررنا ، وإن كان يصح ما عبر به على وجه بعيد .

والخطب سهل .

[١٤٣] [فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول ... الخ] .

أقول : إيراد على استبعاده أن يكون العلم بأحد المتضايفين المشهورين ، عين العلم بالآخر .

حاصله : أن للعلة مع المعلول علاقة ليست لسائر المتضايفات ، بعضها مع بعض .

فمن ثم كان العلم بالعلة ، سببا للعلم بالمعلول ، كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات .

فليكن انكشاف العلة ، كافيا فى انكشاف ذات المعلول .

وحاصل الجواب عنه : أنا لا نسلم أن العلم بالعلة ، سبب العلم بالمعلول ، لما بينهما من التباين .

وحضور أحد المتباينين لا يكفى فى حضور الآخر .

. . . .

ولو سُلِّم ، فلا نسلم أن العلم بالعلة ، عين العلم بالمعلول، بل القول بالسببية ينافيه .

فإن السبب يغاير المسبب بالضرورة .

والمطلوب فى مدعاكم ، اتحاد العلمين ، بحيث يكون علم الواجب بالممكنات ، لا يفضى إلى كثرة فى الصفات .

وذلك لا يكون إلا عند القول باتحاد العلمين ، بحيث يكون حضور الذات كافيا عن حضور الممكنات .

وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام ، بل الاستلزام يقتضى التعدد فى الهويات ، أو أعم منه بالبداهة .

فإنه لا بد من فرض شىء ، لازما لشىء .

فههنا شيئان بالذات ، أو المفهوم .



وأنا أقول : لايتصور مبدئية شىء لشىء .

حتى يكون فى حقيقة الأول ، أو ما ينتهى إلى حقيقته ، أمر ما ، يلائم انضمام الثانى إليه فى الوجود .

أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الانضمام .

وإلا لم يكن لصدوره عنه — دون غيره — مرجح .

فيكون صدوره عنه ، ترجحا بلا مرجح ، وهو محال .

وإن كان من نفس حقيقة العلة ، ذلك ؛ ولا يمكن الانفكاك عنه بحال ، فالعالم بحقيقة العلة حق العلم ، لا محالة يعلم المعلول ؛ للزوم علمه بما يشبه أن يكون مضافا إلى ذلك المعلول ، بعلمه لنفس تلك الحقيقة .

فالعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، فلا معنى للمكابرة بمنعه ، إلا الجهل بحقيقة بحث العلة والمعلول .

[١٤٤] واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره ، منطو فى علمه تعالى بذاته.
وما بيّنوا كيفية الانطواء ، إلا بأن قالوا : إن ذاته تعالى علة للممكنات .
وعلمه بذاته ـ على ما هى عليه ـ منطو على علمه بالممكنات .
إذ من جملة أحوال ذاته ، كونه مبدأ لها ، فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها .
وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة ؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى ، وحضور أحد المتباينين ، لا ينطوى فى حضور الآخر ، ولو فرض بينهما أى نسبة ، من العلية وغيرها .

ولو صح ماذكروه ، لكفى أن يقال : إن من جملة أحواله ، كونه تعالى مغايرا للممكنات ، وهو يعلم ذاته ، مع جميع أحواله .
فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه .

ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضورى ، والمعلوم فى العلم الحضورى ، هو بعينه الصورة العينية ، من غير أن يكون هناك صورة أخرى .
فلا بد أن يكون للمعلوم وجود فى الخارج ، حتى تكون الصورة العينية بعينها، هى الصورة العلمية .
ومن البيّن أن وجود العلة ، ليس بعينه وجود المعلول ، حتى تكون صورتها العينية ، منطوية على صورته العينية .

وأما أن العلم بالعلة ، ليس عين العلم بالمعلول ، فذلك لم ينكره أحد ، ولم أجد فى كلام الحكماء مايناقضه .
فإن الحكماء ـ فيما قيل ـ قائلون بانطواء العلم بالذات ، على العلم بالممكنات ، لا بعينيته وستسمع فيه قولا .
[١٤٤] [واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب . . . الخ] .
أقول : اعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن علم الواجب بذاته ، عين ذاته ؛ إذالواجب

فالمخلص لهم من ذلك : أن يلتجئوا إلى ماذكرناه سابقا ، من أن تلك المعلولات معقولة بذواتها .

وهى باعتبار كونها علما لله تعالى ، متقدمة عليها ، باعتبار كونها موجودات خارجية .

وهى باعتبار كونها علما ، منسوبة إليه تعالى بالإيجاب ، لأنها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والإرادة .

و باعتبار وجودها الخارجى ؛ منسو بة إليه بالاختيار ؛ لأنها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار ، و بالإرادة المنبعثة عنه .

وفيه ماأشرنا إليه سابقا .

نور ، لذاته ، بذاته ، وليس مظلما يحتاج إلى نور ، يظهر ذاته عند ذاته .

ولما لم يكن فى مرتبة ذاته ، جهةسوى ذاته ، فرتبة وجود الكثرة ، إنما صدرت عن مرتبة ذاته .

فذاته عين جهة الخصوصية ، التى نشأت بها عنه معاليل ذاته .

والعلم بالخصوصية الرابطة للعلة بمعلولاتها ، لا يكون إلا ومعه العلم بتلك المعلولات ، كما هو بيّن ؛ و إلا لم تكن الخصوصية .

فالعلم بالخصوصية ، التى للعلة ، إلى معلولها المعين ؛ لا يتم علما ، حتى يعلم ذلك المعلول .

فعلم المعلول منطوٍ فى علم تلك الخصوصية .

وقد علمت أن خصوصية الحق ، إلى معلوله الأول ، هى عين ذاته .

وقد علم الحقّ ذاته ، بذاته .

فعلمُ الخصوصية ، بذاته .

فعلم المعلول الأول ، بذاته .

كل ذلك بعلم هو عين ذاته ، كما علمت .

. . . .

فعلمه بذاته ، الذى هو عين ذاته ، علم بالخصوصية التى هى عين ذاته .

وذلك العلم بها لا يكون ، إلا بعلم ماهى إليه .

فالعلم بها مشتمل على العلم بالمعلول الأول .

ثم إن ذلك المعلول اللازم للعلم ، يجئ متأخرا عن مرتبة الذات ، فى عالم التفصيل الذى هو الوجود الخارجى .

فليس هناك بون .

بين علم الذات ، الذى هو كالعلم بالمصدرية .

و بين حصول المعلول فى الخارج ، إلا بالمرتبة .

ثم إن المعلول الأول ، لما كان معلوما للحق ، بجميع وجوهه ، بعلم المصدرية .

وكانت مصدريته للمعلول الثانى ـ أى الخصوصية التى بها نشأ المعلول الثانى ـ من وجوه : الأول ، مع مصدره :

وعلم الخصوصية منطو على علم ما إليـه الخصوصية ، فكان المعلول الثانى معلوما بعلم خصوصيته

كان العلم بالمعلول الثانى ، منطويا فى العلم بالمعلول الأول ، مع مصدره ؛ فإن الخصوصية التى بها صدر هذا الثانى ، ليست أمرا وراءها ؛ وليست تعلم بدون علم الصادر الثانى .

ثم يجىء هذا المعلول الثانى حاصلا فى الخارج ، فى مرتبة التفصيل .

والعلم بالمعلول مندرج ومنطو ـ كما سمعت ـ فى علم المصدرية .

فعلم المعلول الثانى منطو أيضاً فى العلم بمصدرية المعلول الأول ، عن الأول .

وهكذا يقال فى جميع المعاليل المتنزلة .

فالعلم بذاته ، الذى هو العلم بمصدريته لمعلولاته ، منطو على جميع العلوم التفصيلية ، مشتمل عليها ، وهو واحد بسيط ؛ فإنه عين الذات الواحد من جميع الوجوه .

. . . .

وجميع هذه العلوم التفصيلية ، واحدة ، فى مرتبته ، إن اعتبرت متعددة فى مراتبها ، عند النظر إلى خصوصياتها .

فمن ثم سموه علما إجماليا .

والعلم التفصيلى ـ عند التحقيق ـ ليس إلا الإيجاد ؛ فإن الإيجاد والاختيار والعلم ، ليست عند ربك متعددة ، كما هى عندك .

فإن ما عندك مرتبة الناقص .

ومرتبته تعالت أن تكون إلا فى ذروة الكمال .

بل مرتبة علمه بذاته ، كافية فى أنه :

[إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] .

كما مرت الإشارة إليه .

فقد صح بيانهم كيفية الانطواء ، بأن قالوا قولا إجماليا :

إن ذاته علة للممكنات .

وعلمه بذاته على ما هو عليه ، منطو على علمه بالممكنات ؛ إذ حق جملة أحوال ذاته ، ليست وراء ذاته ؛ إنما تسمى حالا بالاعتبار الوهمى ، لا الحقيقى ، كونه بعدا لها ، أى الخصوصية التى بين الذات ، وبين معلولاته التى بها نشأت ، لا التى عن وجودها انتزعت .

والعلم بالخصوصية لا يكون إلا بالعلم ، بما هى خصوصية بالنسبة إليه .

فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها ، أى بالممكنات .

والكثرة جاءت متأخرة فى مراتب التفصيل .

وبالجملة : فالمعلول الأول مثلا ، بوجوده الخارجى ، إنما يتبع علم الذات بالذات .

إذ مجردُ علم الذات ، علمُ مبدئيتها .

. . . .

وعلم مبدئيتها ، هو :

إيجادُ العقل الأول باعتبار .

وعلمُه الفعلى باعتبار .

وعلم العقل الأول على ما هو عليه .

علمٌ بمبدئيته للعقل الثانى . } باعتبارين .
وإيجادٌ له ،

وقد كان عين العلم بالمبدئية ، الذى هو عين العلم بالذات .

فالنور واحد ، والأشعة مختلفة ، والحق واحد ، ومظاهره متعددة ، فدقق .

⁂

وهذا بيان يقنع به — على أصولهم — من له أدنى فطانة ، فضلا عمن برز فيها ، كالشارح — رضى الله عنه — فكأنه — قدس سره — لم يفهم حقيقة كلامهم ، فأورد عليهم ما لم يكن يرد .

ثم ما بيَّنه بعد فى التجائهم ، هو عين ما بيَّنا هٰهنا ، إلا أنه لقصوره عن هذا البيان ، أتى بعبارة شنيعة ، لايليق أن يتفوه بها عاقل، فضلا عن حكيم عمدته البرهان.

⁂

وإجمال القول : أن علم الحق بذاته ، هو مُحْتِدُ اختياره .

وليس يتمايز اختياره عن إيجاده للممكنات .

إذ ليس علم الحق بالفكر والنظر .

ولا اختياره ، بالتردد بين الخير والشر .

بل تلك أمور يعددها الاعتبار .

ويوحدها الاستبصار .

وذلك قول قد يتحققه الناظر ، على أصول أخرى حقة ، عند تصفية العقل وتجريده عن أدران ما قَبِلَه من الأوهام العامية .

⁂

. . . .

وقد لهج عبد الحكيم بالتفرقة بين :

العلم الإجمالى .

والتفصيلى .

فى مواضع عديدة من حاشيته على هذا الكتاب ، ولم يصب فى ذلك شيئا من مذهب الحكماء .

وبهذا تعلم عدم اختلال ما نقله الكلنبوى عن رجل ذكر أنه بعض الأفاضل .

ونص عبارة الكلنبوى ، بعد كلام قدمه :

[وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الأفاضل ، فى رسالة مستقلة ، حيث قال .

« ليس الكلام فى العلم بالمعنى المصدرى ، المعبر عنه بـ « دانستن » بل فى العلم بمعنى « دانش » .

وحقيقته أنه نور تتجلى به الأشياء ، ويتميز بعضها عن بعض ، وهو قد يكون عين العالم ، بأن يكون نورا ظاهرا ، مُظهرا ، قائما بذاته .

وقد يكون أمرا قائما ، فيكون العالم فى ذاته مظلما ، ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به .

ولما كان ذاته تعالى نور الأنوار ، كان ذاته بذاته ، فى أجل مراتب الظهور لذاته .

ولا تكون الغيبة فى ذاته أصلا ، فتكون ذاته :

عالما ، وعلما ، ومعلوما .

من غير تكثر واثنينية ، أصلا بالذات ، ولا بالاعتبار .

ثم إن ذاته بذاته مصدر للمعلول الأول .

ومصدريته ـ أى الجهة التى تخصص صدوره عنه ، بوجه مخصوص ـ نفس ذاته .

فيكون علمه بذاته ، الذى هو علم بالمصدرية ، مشتملا على العلم بالمعلول الأول بجميع

. . . .

وجوهه ، واعتباراته لكونه صادراً عنه من كل وجه ـ مندمجا علمه فى علم المصدرية ، من غير تكثر ولا تعدد إلا بالاعتبار ؛ وإلالم تكن المصدرية ، التى هى الذات، معلومة بالوجه الأكمل .

وكذلك المعلول الثانى ، والثالث ، وهكذا إلى غير النهاية .

فيكون علمه تعالى ، الذى هو عين ذاته ـ وهو نور الأنوار ـ يظهر به ويتجلى كل ماهو فى سلسلة المبدئية ، كليا كان أو جزئيا ، دفعة .

وكذلك الصفات والاعتبارات اللاحقة ، لتلك المعلولات ـ لكونها بهذه الصفات والاعتبارات ـ صادرة عنه .

ومصدريته لها ، مقتضية لاتصافها بتلك الصفات .

فعلمه تعالى علم بسيط ، مشتمل على العلم بجميع الأشياء ، لا كاشتمال الكل على الجزء ، بل كاشتمال العلم البسيط ـ الذى يحضر من سئل عن مسألة ـ على التفصيل الذى يقع بعده .

وهذا معنى ماوقع فى عبارة الشيخين أنه منطو على العلم بالكل ، انطواء النواة على الشجرة .

ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالأسباب والمسببات ، من حيث إنها أسباب ومسببات ، كان العلم التفصيلى المترتب عليها ، علما فعليا ؛ لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية ، على الترتيب الذى تقتضيه العناية الأزلية .

أى كان علمه بذاته ـ من حيث مصدريته للمعلول الأول ـ علما فعليا ، سببا لوجوده .

وعلمه الحضورى بالمعلول الأول ـ من حيث مصدريته للمعلول الثانى ـ سببا لوجوده وهكذا الحال فى الموجودات الواقعة ، فى سلسلة المبدئية .

. . . .

فكان وجود تلك المعلولات ـ مع ما تشتمل من الصفات والاعتبارات ـ في مرتبة الوجود ، علما تفصيليا ، حضوريا بها ، مترتبا على ذلك العلم البسيط .

ولم يتجدد فى تلك المرتبة ، إلا الإضافات .

وتجدد الإضافات ، لا يخل بوحدانيته ؛ فإنها جميعا راجعة إلى إضافة المبدئية .

ولا شك فى اتصافه بها .

ثم إن مراتب العلم التفصيلى أربع :

الأولى : ما يعبر عنه فى الشريعة ، بـ [القلم ، والنور ، والعقل] .

وعند الصوفية بـ [العقل الكلى] .

وعند الحكماء بـ [العقول] .

فالقلم الذى هو أول المخلوقات ، حاضر بذاته ـ مع ما هو مكنون فيه ـ عند الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلى بالنسبة إلى العلم الإجمالى ، الذى هو عين ذاته .

و بسيط بالقياس إلى باقى المراتب .

والثانية : ما يعبر عنه فى الشريعة بـ [اللوح المحفوظ] .

وعند الصوفية بـ [النفس الكلية] .

وعند الحكماء بـ [النفوس الزاكية المجردة] .

فاللوح المحفوظ حاضر بذاته ـ مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات ـ عند الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلى بالنسبة إلى المرتبتين فوقها .

والثالثة : كتاب المحو والإثبات ، وهى القوى الجسمانية ، التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية ، وهى المنطبعة فى الأجسام العلوية والسفلية .

. . . .

فهذه القوى ـ مع ما فيها ـ حاضرة عنده تعالى .

والرابعة : الموجودات الخارجية ، من الأجرام العلوية والسفلية وأحوالها : فإنها حاضرة بذاتها عنده تعالى ، فى مرتبة الإيجاد ، فهى :

علوم باعتبار .

ومعلومات باعتبار .

وكذا ما فى المراتب السابقة ؛ فإنها جميعا

علوم .
ومعلومات } باعتبارين .

انتهى ملخصا . . .] انتهت عبارة الكلنبوى .

إلا فى العبارة تسمحا ، ولعله من تلخيص الكلنبوى .

فتم قول الحكماء : إن علم البارى تعالى بالممكنات ، الذى هو عين ذاته ، حضورى على قواعدهم ؛ فإنه ليس إلا ذاته ، وهى حاضرة عند ذاته .

وكذا علمه ـ الذى هو عين الممكنات ـ وهى مرتبة العلم التفصيلى .

وقد وصل إلينا على لسان الأستاذ المحقق ، أن الشيخ أبا على بن سينا قال :

[إن علم الواجب بالممكنات ، هو عين الإيجاد ، لا يتفاوت إلا بالاعتبار]

وهو يريد العلم الفعلى .

فزعم الكلنبوى أن هذا الذى نقله عن بعض الأفاضل ، مختل ، قد نشأ له من اختلال فكره .

وإنما نقلناه ، وإن لم يكن دأبنا أن ننقل عن أحد مثل هذا النقل ، لهذا التأييد ؛ لتشحيذ الأذهان ، لإطراء بعض من التفاسير . فافهم .

ثم إن الكلنبوى قد استعان ، بتوفيق الله تعالى ، على مخلص للحكماء مما يرد عليهم ، من مثل ما ذكره الشارح .

. . . .

وحاصله : [أنه قد ذهب أهل [الشبح] إلى أن العلم بالشبح ، عين العلم بذى [الشبح] مع التباين ، بين :

الشبح
وذى الشبح } بالماهية

و إنما ذلك لعلاقة بينهما .

فلنا أن نقول :

إن بين الواجب تعالى .

و بين الممكنات ، رابطة خاصة ، سموها المبدئية .

كما بين :

الشبح .

وذى الشبح .

تقتضى أن يكون :

العلم بالذات .

عين العلم بالممكنات .

لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار

فإن تقل . كيف ؟ .

نقول : لا كيف ؛ فإن علم الواجب ، ليس كعلومنا ، فيجوز أن يقع بنحو ، لا يقع عليه علومنا .

وأطال فى الكلام على هذا المخلص ، وفرع عليه ما فرع] .

٭٭٭

وأنا أقول ــ بعد المساهلة معه ، فى قياسه البارد ــ :

هذا الكلام بمنزلة أن يقال : علم الواجب تعالى بالممكنات ، عين ذاته .

[١٤٥] هذا ما رأينا ذكره فى هذا المقام .

ولا يرد عليه شيء ؛ لأنا لانعلم كيف يعلم ، حتى نورد عليه

ولا يخفى سخافته .

وليت شعرى !! إن كان مثل هذا مخلصا، فلم لم يعتمدوه فى جميع ماأوردفى الإلهيات.

وينقطع عرق البرهان بالكلية ، ويقام حجاب على عين النظر ، ويطلق العنان لكل مدع ، يدعى ما يريد .

ثم يزعم أن ليس يلزم على دعواه محال ؛ فإن الكيف مجهول ، والتنزيه معلوم .

وبالجملة ، فهذا وأمثاله ، مما يعدونه فضلا ، من قولهم :

يعلم علما لانعلمه .

أو يتعلق تعلقا لا نعلمه .

أو ما يشبه ذلك .

أقوال ، قد أطفأت نور العلم من العالم ، وضربت على قلوب الأذكياء خيام الجهل .

كيف .... ولم يثبت لدينا شيء من الأشياء ، إلا بنور عقلنا ؛ فهل يسوغ لنا بعد ذلك ، أن نسمه بالجهل والعمى ؟ !

وأى مرجح لإيغال مثل هذا المجون ، فى توجيه قول الحكيم ، الذى لايسوغ إلا ما قضى به برهانه ؟ .

فإن لم يعلم ، فهو موقوف ، حتى يعلم .

تفطن ! ! فلست أطيل فى بيان الأباطيل .

وألفاظ الشارح بعد ، ظاهرة ، غنية عن الشرح .

[١٤٥] [هذا ما رأينا ذكره .... الخ] .

أى فى مقام تحقيق علم الله تعالى ، بغيره من الممكنات .

[١٤٦] ولنا فى تحقيق مذهبهم كلام آخر ، يعلو عن طور علم الكلام ، وسنأتى عليه فى رسالة منفردة ، إن وفقنا الله تعالى المنعام .

[١٤٧] فإن قلت : علم الواجب تعالى ، حضورى .

---

[١٤٦] [ولنا فى تحقيق مذهبهم] .

أى مذهب الحكماء ، كلام آخر ، سوى هذا الكلام الباطل ، يعلو عن طور ، ومقام علم الكلام .

وليس ينبغى أن يذكر إلا لقوم قد رَقوا فى الفلسفة أعلى مقام .

ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه فى رسالته المسماة بـ [الزوراء] .

وقد تتحقق لب الحق فيه ، من رسالتنا [الواردات] .

وهذا مشرب صوفى ، لا يذوقه إلا من عوفى فصوفى .

فإن خرجت من ظلمات الوهم ، والارتياب . وأشرقت الأرض بنور ربها ، ووضع الكتاب ، فُتح لك من الحقائق أبواب ، وظفرت بحقيقة الصواب ، وكنت من العرفاء ذوى الألباب .

وإلا فأنت محجوب ، ونظرك مقلوب .

فأجهد نفسك أيها الطالب ، واجعل همك أعلى المقاصد ، وأسنى المطالب ، فليس الأمر ما أنت فيه ، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه ، والحق فيك مبديه .

وليس هذا مقام الكلام ، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام .

ولعلنا نأتى على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى ، فى مقام آخر ، أو فى كتاب آخر . والله الموفق .

[١٤٧] [فإن قلت : علم الواجب تعالى حضورى . . . . الخ] .

أقول : قد تلونا عليك ما اصطفيناه فى علمه ، بغيره .

والمرضى عند المحققين ، وعندنا ، أن علمه بذاته ، هو عين ذاته .

وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين :

الشيء .

ونفسه .

والتغاير الاعتباري يستلزم أن لا يكون ذات الواجب ـ من حيث هو ـ من غير اعتبار قيدزائد، عالما بنفسه ، بل يكون مع اعتبار قيد ، عالمابذاته ، من حيث هي .

أو يكون ـ من حيث هي ـ عالما بذاته ، مع قيد آخر .

والتعبير بعدم العينية لا يجدى نفعا ؛ لأنه أيضا نسبة .

قلت : عدم العينية نفي للنسبة .

ونفي النسبة قد يكون للوحدة ، وانتفاء الاثنينية ، فلا يستدعى المغايرة .

وأيضا لا محذور فى أن تكون الذات ـ مع اعتبار قيد ـ عالما بذاته ، من حيث هي ؛ لأن الذات مع القيد ، متحدة فى الوجود ، مع الذات ، من حيث هي .

ولما لم يكن صورة ذاته ، فى ذاته ، كان علمه بذاته حضوريا ، لحضور ذاته عند ذاته .

لا حصوليا .

فإن قلت : لا يصح لك أن تقول : علم الواجب حضورى فإنك تقول حينئذ : إن ذاته حاضرة عند ذاته .

وحضور شيء عند شيء يقتضى :

حاضرا .

ومحضورا عنده .

وكل منهما مغاير للآخر .

فحضور الشيء عند نفسه ، يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه .

وذلك اللازم محال .

فحضور الشيء عند نفسه محال .

. . . .

فـكون علم الواجب حضوريا محال .

فإن أجبت بأن التغاير الاعتبارى ، كاف .

أى ذات الواجب ـ من حيث هى علم ـ حاضر .

ومن حيث هى عالم ، محضور عنده .

فذلك يستلزم أن لا يكون ذات الواجب ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ عالما بذاته ، و إلا لزم المحال المذكور ؛ لعدم اختلاف الحيثية حينئذ .

بل يـكون الواجب تعالى ـ مع اعتبار قيد ـ عالما بذاته ، من حيث هى .

أو العكس .

أو التقييد من الجانبين .

وكون ذات الواجب تعالى ـ بقطع النظر عن جميع الحيثيات ـ غـير عالم بذاته، قول باحتياج ذاته ، فى علمه بذاته ، إلى انضمام الحيثيات ، وهو باطل .

فإن أجبت أيضا ، بأن الحضور إنمـا يقتضى تغايرا ، إن كان مضمون موجبة ، كأن يقال :

ذاته حاضرة عند ذاته .

فإنه يقتضى نسبة ذات الطرفين .

أما إن كان المراد منه ماهو لازمه ، وهو مضمون سالبة قائله :

ذاته ليست بغائبة عن ذاته .

فلا يقتضى تغايرا .

فذلك لايجديك نفعا ؛ فإن السلب نسبة تطلب طرفين .

فالتغاير لازم .

قلنا : ذلك القول ـ أى أن علمه تعالى بذاته ، حضورى ـ صحيح .

وسلب الغيبة ، هو عبارة عن سلب النسبة .

. . . .

وسلب النسبة قد يكون لـكون الموضوع واحدا ، لانسبة بينه و بين شيء آخر ، أى لاتعدد فيه بوجه .

فقولنا : ـ ليست الذات بغائبة عن الذات ـ سلب للغيبة .

وصدقه بوحدة الذات للذات ، بحيث لاتغاير فيها بوجه من الوجوه ، حتى نتصور الغيبة .

فلا يستدعى المغايرة ، بل عدمها .

لحضور الذات عند الذات ، لايستلزم المغايرة ، بين الشيء ونفسه ، كما زعمت .

فدعوى ـ أن العلم حضورى ـ صحيحة .

وأيضاً ، لو قبلنا المغايرة ، فالتغاير الاعتبارى كاف .

قولك ـ يلزم أن لا يكون الذات ، بقطع النظر عن جميع الحيثيات عالما بذاته .

قلنا : لاضير فيه ؛ فإن قطع النظر عن جميع الحيثيات ، هو قطع النظر ، عن حيثية العلم .

ولا ريب فى أنه ـ بقطع النظر عن حيثية العلم ـ لا يكون عالما بشيء ، بل إنما يكون عالما بذاته ، إذا لوحظ بحيثية كونه علما ، أو عالما .

وكل هذه الحيثيات متحدة فى الخارج ، مع الذات .

إنما التغاير فى اللحاظ ، والاعتبارات فقط ، لتصور الحـكم .

لحديث الاحتياج والانضمام ، لايسمع .

وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعرى :

[إن الذات بذاتهـا ، ليست بعالمة ، إلا بانضمام مغايرها فى الوجود ، وهو صفة العلم] .

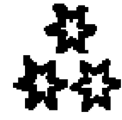
فجعلها محتاجة إلى أمر زائد فى الخارج يقوم بها .

⁂

. . . .

وتمام القول : أن التعبير بحضور الذات عند الذات ، وما ينحو نحو هـذا من الألفاظ ، إنما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية ، وهى فى الواقع لاتقتضى تغايرا .

بل ذلك للتفهيم والتفاهم .



وقد يقرر الإشكال بوجه آخر ، حاصله :

أن الواجب تعالى ، لايصح أن يعلم ذاته ، لأن العلم :

إما إضافة .

أو صفة ذات إضافة .

على اختلاف فيه .

فلو علم ذاته ، لـكان لذاته نسبة إلى ذاته .

والنسبة تستدعى طرفين ، ولا يكونان متحدين ، و إلا كانا طرفا واحدا .

فهما متغايران .

فتكون ذاته مغايرة لذاته .

هذا خلف .

فإن قلتم : التغاير الاعتبارى كاف.

قلنا : كلامنا فى مرتبة الذات ، وهى واحدة من جميع الوجوه .

والواحد من كل وجه ، لايعتريه تعدد الاعتبار .

وهى شبهة « الطبيعيين » فى القول بالواجب ، غير الشاعر .

وجوابه :

أولا : بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه ، فإن شيئا من الأشياء لايخلو من تعدد الحيثيات الاعتبارية ، و إن كانت سلبية .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات].

باتفاق المتكلمين والحكماء .

لكن القدرة عند المتكلمين ، عبارة عن .

صحة الفعل والترك .

وعند الحكماء ، عبارة عن كونه بحيث :

إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

ومقدم الشرطية الأولى ، بالنسبة إلى وقوع العالم ، دائم الوقوع .

قلنا اعتبار كونه .

علما ، وعالما ، ومعلوما .

وإن كان لا اثنينية فى نفس ذاته ، ولا فى صفاته الوجودية .

وهذا الجواب لايخلو عن كدر .

وثانيا : ما أقول : إن العلم ليس نسبة .

ولايقتضى نسبة إلا لتغاير بين العالم والمعلوم ؛ لإثبات الملاءمة ، ليتحقق الانكشاف .

أما عند اتحاد العالم والمعلوم ، فلا يحتاج إلى النسبة .

بل العلم هو حالة الانكشاف .

فإن كان للذات على الذات ، فهو هو .

وإن كان لمغاير ، فلابد من رابط يربط العالم بالمعلوم ، وإلا لكان كل ذى علم ، عالما بكل معلوم .

وهو بديهى البطلان .

وعلى الجملة : فمسألة العلم ، محل نظر جديد .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات . . . الخ] .

ومقدم الشرطية الثانية ، بالنسبة إلى وجود العالم ، دائم اللاوقوع .

وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ، فلا ينافى كذبهما .

ودوام الفعل ، وامتناع الترك ، بسبب الغير ، لاينافى الاختيار .

كما أن العاقل ـ مادام عاقلا ـ يغمض عينيه ، كلما قربت إبرة من عينيه ، بقصد الغمز فيها ، من غير تخلف .

مع أنه يغمضها بالاختيار .

وامتناع ترك الإغماض ، بسبب كونه عالما بضرر الترك ، لاينافى الاختيار .

فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ؟

أقول : ومن الصفات الكمالية ، التى يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى، أنه قادر على جميع الممكنات ، أى قادر على إحداث كل فرد ، من أفراد الممكنات ، على الإطلاق بدون استثناء .

وإنما قلنا : [على إحداث] لما أن علة الاحتياج عندنا ، هى الحدوث ، لا الإمكان .

ومن ثم قال الشيخ الأشعرى :

[إن احتياج الجواهر حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجدده من أعراضها] .

وقلنا : [كل فرد] لما أن المراد أن لايخرج فرد من أفراد الممكنات ، عن قبوله للتأثر عن البارى تعالى .

لا أنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها ؛ فإنه من المحالات ؛ لأن الممكنات غير متناهية .

وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال .

وقلنا : [بدون استثناء] لما أن صفات المعانى ، عند المنصف ، ليست .

. . . .

عينا بحسب المفهوم .

ولا غيرا بحسب الوجود .

فهي في الوجود الخارجي عين الذات

فليست من الممكنات .

نعم تستثنى من الممكنات فى عبارة [غيره] .

ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان ، مقدورة بالضرورة .



وإطلاق هذه المقالة ـ أى أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، باتفاق المتكلمين والحكماء ـ بناء على تحقيق مذهب الحكماء ، من أن جميع الممكنات ، صادرة بتأثير الله تعالى .

والوسائط شروط ومعدات .

بل وعلى غير تحقيقه ، كما يعلم بالتأمل .

إلا أن القدرة عند المتكلمين ، هى :

[صفة تقتضى كون الفاعل ، بحيث يتمكن من الفعل والترك ـ أى عدم الفعل ـ] .

أو هى :

[كونه بحيث يتمكن] .

أو هى :

[نفس التمكن] .

وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك ، بالنسبة إلى شيء واحد ، جوازا وقوعيا ، بأن لا يمتنع أحدهما لذات الفاعل ، ولا للازم ذاته .



وعند الحكماء ، هى :

. . . .

[كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] أى أن يكون فعله موقوفا على مشيئته .

سواء كان بحيث يجب الفعل ، لوجوب المشيئة .

أم لا .

فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقا .

وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء .

وتفسيرها بالمعنى الأول ، مما اختص به المتكلمون .

وليس شىء من تعريف أحدهما ، يسمى قدرة عند الآخر .

وإن كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم ، فى شأن الواجب تعالى ؛ لوجوده فى ضمن الأخص القائلين به .

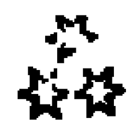
فلا إيراد ولا جواب .

فإذن يكون معنى قضية المصنف على مذهب المتكلمين :

أن البارى تعالى ، إذا قيس إلى أى ممكن من الممكنات ، فهو بحيث ، له أن يوجده ، وله أن لا يوجده ؛ ليس يمتنع عليه واحد منهما ، ولا يجب منه كذلك ؛ الا لذات الواجب تعالى ، ولا للازم من لوازمه .

فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه .

فهو فى الإيجاد مختار اختيارا مطلقا مرددا ، على هذا .



وعلى مذهب الحكماء أن البارى تعالى ، بحيث إن شاء ممكنا صدر عنه ، وإن لم يشأ لم يصدر شىء وجب له أحد الطرفين فى شىء من الممكنات ، أو لم يجب .

وهذا عموم فى المفهوم ، وإلا فالواقع الشق الأول ، أى وجوب أحد الطرفين ؛ لأنه عدم تمام الاستعداد ، يجب الفيض ؛ لوجوب المشيئة ؛ لعموم الفيض والجود .

. . . .

وعند عدمه ، يجب عدم الفيض ، لعدم المشيئة ، بعدم القبول .

فالفعل فى الحقيقة ، واجب الوقوع ، أو اللاوقوع ، وإن كان ذلك موقوفا على مشيئته .

ثم إن مقدم الشرطية الأولى ـ أى قولنا: إن شاء فعل ـ بالقياس إلى وجود العالم ، دائم الوقوع .

وتاليها لازم ؛ لوقوع مقدمها .

أى أزلى أبدى ؛ لعدم توقف الفيض فى زمن من الأزمان .

ومقدم الشرطية الثانية ، بالقياس إلى وجود العالم ـ أى ما يتحقق به مفهوم العالم ، فى الخارج ـ دائم اللاوقوع .

أى أن مشيئة الحق للإيجاد دائمية ، لا تنقطع أزلا ، وأبدا .

وإن كان قد لا يشاء فردا خاصا ، فى زمن خاص ؛ لعدم الاستعداد مثلا .

⁂

وبالجملة : فالحق تعالى ، خلاق أزلا وأبدا ؛ لأنه مريد للإيجاد أزلا وأبدا ، وإن كانت الحوادث فى تعاقب .

إن قلت : إن كان مقدم الشرطية الثانية ، ليس بواقع ألبتة ، فتاليها كذلك ، فهما كاذبان .

فقد كذبت الشرطية .

فلم يتم التعريف .

قلنا : قد تقرر : أن صدق الشرطية اللزومية ، لا يتوقف على صدق طرفيها ، بل يتوقف على صدق تاليها ، على فرض صدق مقدمها .

وهو هٰهنا كذلك .

وهذا الإشكال وهم ، وإلا فالمقدم صادق فى بعض الممكنات ، كما ذكرت .

. . . .

إن قلت : إن كان الواقع وجوب أحد الطرفين ، بالنسبة إلى الواجب تعالى ، فهذا هو القول بنفي الاختيار ، مع أنكم تقولون : بأنه مختار .

و إنْ هذا إلا تناقض .

قلت : دوام الفعل ــ أى لزومه ــ وامتناع الترك .

أو العكس ، أى وجوب الترك ، وامتناع الفعل ، بسبب أمر مغاير للذات ، وهو المشيئة ، مثلا ، لاينافى الاختيار .

بل الفاعل قد يختار الفعل ، و يرضى به ، ومع ذلك يوجبه على نفسه ، بموجب ما ، كعلمه بغايته اللائقة ، أوالمنافرة ، ولا تنافى بينهما .

ألا ترى أن العاقل ما دام عاقلا ، إذا قصده قاصد بإبرة ، ليغمز عينه بها ؛ فإنه يغمضها ، ولا يتخلف إغماضها عن مشيئته ، بحيث لايمكنه تركه ، مع أن الإغماض باختياره ؛ لما أنه بتمديد الأعصاب ، وقبضها ، عند المقتضى ، بالإرادة .

وامتناع الترك ؛ لعلمه بضرر الترك .

لا ينافى اختياره .

وكذلك السخى المار على متلهف من العطش ، أو متضرر من الجوع ، ومعه ما يسد رمقه ؛ فإنه لا يتمالك نفسه ، إلا أن يزيل ما بهذا المسكين من الألم ، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهرا على ذلك ، بل إنما هو باختياره و إرادته ، وطوعه .

فما ظنك بمن علم المضار والمنافع ، بعلم هو عين ذاته ، وكان من أوصاف ذاته ، الجود العام ؟

فاختياره اختيار ، فوق هذا الاختيار ، بحيث لا نسبة .

والتمثيل للتقريب .

و بالجملة : فأمثال هذا ، وجوب بالاختيار .

والواجب بالاختيار ، لا ينافى الاختيار .

. . . .

قال قائل : الوجوب للازم الذات ، هو عين الوجوب للذات ، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات ، وتبجح على الشارح بما لا يليق به .

وأنا أقول :

أولا : إن من له أدنى عقل ، يفرق .

بين الصادر عن الذات ، لنفس الذات، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به .

و بين ما لا يصدر عن الذات،إلا بواسطة شعور الذات ، وعلمها به،و إصدارها له عن رضى ؛ بحيث لا تعترضها الضرورة فى ذلك ، أى بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار ؛ و إن كان يجب وقوعه ، لكون الذات لا تعتريها شائبة البخل ، أو ما يشبه ذلك .

فإن هذا الثانى بالاختيار .

والأول : بالاضطرار .

وثانيا : أنه لا محيص للمتكلم عنه ، أى عن القول بالوجوب للازم الذات ؛ فإن علم الواجب بالممكنات ، لا يجوز أن يكون اختياريا عنده ، و إلا لكان العلم بها حادثا ، وهو مستلزم لسبق الجهل ، وهو محال .

فإذن علمه بالممكنات ، على ما هى عليه ، وعلى وجه وقوعها فى الخارج ، لازم لذاته و إرادته إنما تتعلق على وفق علمه ، ولا يتصور بينهما الخلاف ، و إلا لزم انقلاب العلم جهلا وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته ، و إلا لزم هذا اللازم بعينه أيضا فإذن إيجاده لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته ، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذى هو لازم لذاته ، فوجب أن يصدر عنه ، ومحال أن لا يخلقه .

فعاد إلى قول الحكيم .

. . . .

وأيضاً ، عند تمام الاستعداد :

إما أن يكون الواجب تقدس ، عالما بتمام الاستعداد .

أم لا .

الثانى : محال ؛ للزوم الجهل .

وعلى الأول :

إما أن يكون تركه للفيض ، حكمة .

أم لا .

الثانى محال ؛ للزوم العبث .

وعلى الأول :

إما أن تعود الحكمة إلى ذات الواجب .

أو إلى ذات المستعد :

أو إلى سواهما .

أو لا تعود إلى شيء .

الأول : محال ؛ إذ لا يتجدد للبارى كمال .

والرابع : كذلك إذ لا بد من الموضوع .

فيبقى الثانى ، والثالث .

ولا بد فى الثالث من أن يكون السوى،من متعلقات الممكن ضرورةعدم العلاقة بين المتباينات .

فرجع فى الحقيقة إلى الثانى ، فلم يكن تام الاستعداد ، وقد فرض تمامه .

هذا خلف .

فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجوه ؛ وذلك لما قام من البرهان على أن

[١٤٩] فهو تعالى قادر على جميع الممكنات .

الواجب حكيم ، ومن حكمته أن يوصل إلى كل ذى حق حقه .

[شَهِدَ ٱللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ؛ وَٱلْمَلَائِكَةُ ، وَأُولُو ٱلْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ] .

[وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً] .

وعند عدم تمام الاستعداد ، إن تحقق الفيض ، فقد كان تام الاستعداد .

هذا خلف .

وإلا لكان لحكمة تعود إلى الحادث ، وهى ما به يتم استعداده ، حتى يفاض عليه .

فرجع ذلك إلى الوجوب لما كان لا زما لذاته ، وهو لحكمة .

فأين تذهبون ؟ ! !

فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذى ذهبوا إليه ، وهو الاختيار المردد فى الواقع ، قول بأفواههم ، تنافيه قواعدهم وعقائدهم .

❁

والحق أن لا خلاف بينهم وبين الحكماء ، فى هذا المقام ؛ إلا فى المقالات اللفظية التى لا تقام فى وجوه المقدمات اليقينية .

وبعد ذلك كله ، فحقيقة الحق لم تزل محجبة بحجب ألفاظ ، وإنما يتنورها الفطن عندالتدبر والتأمل.

ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها،إيضاحا شافيا فى غير هذا الكتاب . ثم بما بيّنا يندفع ما فى الحواشى هنا .

[١٤٩] [فهو تعالى قادر على جميع الممكنات . . . الخ] .

أقول : لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف ، فى المدعى ؛ أخذ يبيّن الدليل على ثبوته على كلا المشربين .

لأن المقتضى لقدرته ، هو الذات .

والمصحح للمقدورية ، هو الإمكان .

فإذا ثبتت قدرته فى البعض ، ثبتت فى الكل .

ولأن الإمكان مشترك بين الممكنات .

ولا بد للممكن ـ على تقدير وجوده ـ من الانتهاء إلى الواجب ، وقد ثبت أنه فاعل بالاختيار .

فيكون قادرا عليه ؛ لأن العجز عن البعض نقص .

وهو على الله تعالى محال .

فقال : إذا تحققتَ معنى القدرة ، وما ابتنى عليه ، فاعلم أنه تعالى قادر على جميع الممكنات :

أما كونه قادرا على الممكن ، فلأن قدرته من لوازم ذاته : سواء كانت زائدة على ذاته ، أو من اعتبارات ذاته .

والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر ، هو الإمكان ؛ إذ معنى كون الشيء ممكنا .

أنه ليس له الوجود من ذاته ، وليس فى ذاته ما يمنع الوجود .

بل يقبل التأثر بأحدهما عن الغير .

وإذا كان الواجب قادراً، والممكن قابلا، وليس من ذاته أن ينافى أحد الأثرين، فالواجب تعالى له .

أن يفيض الوجود على الممكن .

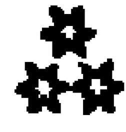
وله أن لا يفيض .

عند المتكلم .

أو إن شاء أفاض ، وإن لم يشأ لم يفض .

. . . .

عند الحكيم ، على ما فيها .



وأما عموم قدرته للجميع :

فلأنه إذا ثبتت قدرته على البعض ، فقد ثبتت قدرته على الكل .

لاتحاد علة القبول فى الممكن ، ولزوم القدرة للذات الواجب .

وأيضا ؛ لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولا بد للممكن أيا كان ، من أن ينتهى إلى الواجب .

وقد ثبت أن الواجب مختار ؛ لأنه عالم .

والمختار لا محالة قادر .

فكل ممكن ينتهى لا محالة إلى القادر .

وما كان مقدورا بعلله ، فهو مقدور بذاته .

فقد عمت قدرته جميع الممكنات .

وأيضا العجز عن الفيض على القابل ، ليس إلا لمانع غير ذاتى .

فيكون لذلك المانع يد على الواجب ، حتى منعه ، فيكون عجزا .

وهو عليه تعالى محال .

أما الاستعداد وعدمه ، فلا يعد مانعا ، ولا غير مانع ، بل يعد كأنه من تمام حقيقة الممكن ، أو لإتمامها .

ولسنا نطلب إلا كون البارى تعالى .

له الفعل والترك .

أو إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

[١٥٠] مع أن النصوص قاطعة بعموم قدرته ، كقوله تعالى :
[وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] .

و إن كان لذلك لوازم ، تستصحب عند الإيجاد ، خصوصا والكل من تأثيره .

فلا يعد شيء ما نعا ، بل ذلك تخصيص منه و إحكام .

وهذا عام لكل ممكن .

فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا .

[١٥٠] [مع أن النصوص قاطعة . . . الخ] .

أقول : استئناس منه بالنصوص لكلا الفريقين :

أي المتكلمين ، والحكماء .

فإن لفظ الآية [أي قدير] متحمل للمعنيين السابقين ، و إن كان كل منهما قد أبطل ما ادعاه الآخر ، في التعيين بأدلة عقلية ، بها يطبق الآية على مراده خاصة .

ثم إن [الشيء] في الآية ، لو يراد منه مصطلح القوم ، يشمل الصفات على رأي الأشاعرة مع أنها صادرة بمحض الإيجاب عندهم .

فلا تكون مقدورة .

فتكون مستثناة من الآية بدليل عقلي ، ولا بأس به .

فعلى هذا ، لو أقيم برهان عقلي على أن الباري تعالى موجب في بعض الأشياء من العالم ، لا يعارض بالآية :

فإن الموجَب خارج بالدليل العقلي .

والقرينة العقلية من المخصصات .

وكونها من المخصصات ، في موضوع ، دون موضوع ، مع اتحاد المنشأ ، تحكم .

و بالجملة : فلا يليق بأحد المستثنين أن يشنع بالآخر .

وأما إن أريد من الشيء ، ما كان عند المخاطبين شيئا ، وهو ما كان يراه عامة

[١٥١] قيل الأولى ، فى إثبات هذا المطلب،بل سائر المطالب ، التى لايتوقف إرسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية .

قلت : كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه إرسال الرسول ، بحسب نفس الأمر ، مسلم ؛ إذ لو فرض قدرته على الإرسال فقط ، لكفى فى صدور الإرسال منه .

لكن إثبات إرسال الرسول ، يتوقف على إثبات شمول القدرة ؛ إذ طريق إثباته ، أن المعجزة فعل الله ، خارق للعادة .

وقد صدر منه حال دعوى النبوة .

العرب ، فى ذلك الوقت ، فليس الشىء شاملا لصفات البارى تعالى ، ولا لكثير مما لم يكن يخطر ببالهم ، و إنما يدخل تحت القدرة ، بالبرهان .

فلا نصلح الآية مستندا ، بل ولا مؤ نسا .

و إن أريد به مايفهم عند قول القائل ، أنا القادر على كل شىء ، أى ماهو خارج عن ذات المتكلم ؛ فإنه الممتن به ، أوالمتمدح به ، أوالمهدد به ، أو مايشبه ذلك.

فقد دل ذلك على العموم ، بدون استثناء شىء .

فإن الصفات لم تكن داخلة فيه ، حتى تحتاج لا ستثنائها منه .

ولمن أخذ بهذا، مع نفى تجويز التخصيص بالقرينة العقلية، أن يشنع بمن استثنى شيئا ، ولكنه ليس .

و بهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلنبوى هباء منثورا .

[١٥١] [قيل : الأولى . . . . الخ] .

أقول : قال السعد التفتازانى ـ فى شرح المقاصد ـ بعد أن ضعّف الأدلة على شمول قدرته تعالى :

[فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته ،من مثل هذه الآية] وكذا قال فى شمول العلم :

و إذا خالف الفاعل المختار عادته ، حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادته، دل ذلك الأمر على تصديقه قطعا .

وهذا متوقف على إثبات كونه فعلا له .

وكونه فعلا له ، مثبت بشمول القدرة ؛ إذ لا دليل لنا على أن خصوص المعجزة فعل الله تعالى ، ومقدوره ، و إن زعمه المعتزلة .

واحتمال وجوده فى نفس الأمر ، لا يجدى نفعا .

فلا يتم ما قيل : إن الأولى فى هذا المطلب ، بل سائر المطالب التى لا يتوقف إرسال الرسول عليها ، أن يتمسك بالدلائل السمعية ، فيستدل على شمول القدرة ، بقوله تعالى :

[إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] وأمثاله .

[أما سمعا :

فلمثل قوله : « وَٱللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » .

« عَالِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَادَةِ » .

إلى غير ذلك من الآيات . . .] .

فقد حكم بصحة الاستدلال ، بالسمعيات فى أمثال هذه المسائل التى لا يتوقف إرسال الرسول عليها ، وأولويته .

قال : [قلت : كون شمول القدرة . . . الخ] .

أقول : هذا رد على « التفتازانى » فى قوله السابق .

وهو أن شمول القدرة، ليس مما يتوقف عليه الإرسال، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع.

⁂

وحاصل الرد : أنك ماذا أردت بقولك :

[إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور ؟] .

فإن أردت به أن صدور الإرسال من الله فى نفسه ــ أى بالنظر إلى الواقع ــ لا يتوقف عليه .

. . . .

فسلم ؛ إذ لو فرض قدرة البارى على الإرسال فقط ، لـكفى فى صدور الإرسال منه ، سواء كان الرسول مقدوراً له أم لا .

والمرسل إليهم مقدورين له ، أم لا .

والمعجزة مقدورة له ، أم لا .

و بالجملة : سواء قدر على شىء سوى الإرسال ، و بعض لوازمه ، أم لا .

ومثل هذا يقال فى شمول الإرادة ، والعلم .

ولـكن هـذا لايفيد فى صحـة الا كتفاء بالسمعيات فى العلم ؛ بشمول القدرة ، والإرادة ، والعلم ؛ فإنه ليس كل ما لا يتوقف عليـه الشىء فى الخارج ، لا يتوقف عليه فى العلم .

فإن الواجب لايتوقف على الممكنات ، فى الخارج ، ويتوقف العلم بثبوته ، على العلم بثبوتها ؛ فإنها طريق الاستدلال عليه .

و إن أردت أنـ العلم بثبوت الإرسال ، لايتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم .

فمنوع .

و بيان الوجه فيه : أن طريق إثبات الإرسال منحصر فى قياس ينتقل إليه ذهن من شاهد المعجزة .

صورته : أن المعجزة فعل الله خارق للعادة .

وقد صدر عن البارى تعالى ، حال دعوى هـذا الشخص للنبوة ، واستدعائه للتصديق .

وكلمـا خالف المختار عادته ـ حين استدعاء النبى التصديق ـ بأمر يخالف عادة ذلك المختار ؛ دل ذلك على تصديق النبى قطعا عاديا .

. . . .

والمقدم واقع ؛ لمـا تقدم من أن المعجزة فعل الله مخالف للعادة ، حين استدعاء النبي التصديق .

فالتالي واقع ، وهو أن هذا الامر دال على صدق هذا النبي .

وهذا الطريق موقوف على أنها فعل الله .

ولا يمكن إثباته إلا بإثبات شمول فعله .

وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته ، بل و إرادته وعلمه .

إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين ، لم يكن لنا دليل ، على أن خصوص هذا الفعل الخارق ، من أفعاله تعالى ، و إن زعمه المعتزلة قائلين:

إن للناظر عند صدور المعجزة قرائن وأحوالا ، ترشده إلى أن الفعل فعل الله .

فإن هذا زعم بغير برهان .

وأما احتمال أن هـذا فعل الله فى الواقع ، فلا يجدى ؛ فإن المقام مقام إثبات ، لا مقام تجويز .

وحاصل الـكلام : أنه لاطريق عندنا لإثبات الرسالة ، إلا المعجزة .

والمعجزة حادثة من حوادث العالم .

فلولم نعلم بأن كل حادث ، فإنما صدوره من الواجب ، لم يكن لنا علم بأن حادثاً خاصاً ، هو المعجزة ، صادر من الواجب تعالى .

فإنا لمـا جوزنا أن يصدر عن غـيره صوادر ، فلنجوز أن هذا الصادر الخاص ـ أى المعجزة ـ صادر عن غيره .

فلا بد لنا على أن من وقعت على يديه مرسلٌ من عنده ؛ إذ لانسبة بين الدال والمدلول حينئذ .

فالعلم بالإرسال ، موقوف على العلم بعموم فعله .

. . . .

فلو لم يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال ، لَدَارَ .

إن قلت : قد يدلنا عظم الصادر ، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق ، فى العادة ، على أنه صادر من الواجب تعالى ، بدون توقف على علم بعموم الفعل . كما يقول المعتزلة.

قلت : تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات ، سوى الله تعالى ، ونعلم حد ماتقف عنده قواها ، فى التأثير ؛ حتى نعلم أن مثل هذا الأثر ، ليس مما يصدر عن شىء منها .

وذلك غير ممكن بالضرورة .

ولم لا يجوز أن يكون فى طاقة بشر ـ فضلا عن ملك ـ أن يجعل :

السماء كالعهن .

والجبال ، كالمهل .

بقوة نفسه الناطقة .

لاسبيل إلى قطع هذا الإمكان ؛ إلا بالاستدلال على أن الممكن لايصدر عنه شىء أصلا ، حتى ينسب الكل إليه تعالى .

فلم يتم ماقاله « السعد » على أن الأدلة السمعية لاتفيد اليقين فى أمثال هذه الموارد ، على التحقيق .

فإن للخطاب دواعى ، ومقتضيات وقرائن أحوال ، تخصه ببعض الموضوعات .

وكم من عامّ فى النصوص ، قد أريد به الخصوص ؟ !

وخاص منها أريد به العموم ؟ !

غاية ماتفيده الظن الغالب .

فلا تكترث بما زخرفوه هنا .

ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلنبوى ، وعبد الحكيم على الشارح .

. . . .

ثم إن الكلنبوى قال :

لقائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالإرسال ، على شمول القدرة والعلم ، أو غير ذلك .

فإن دلالة المعجزات على الإرسال ، دلالة عادية ، لا عقلية ؛ إذ ليست أدلة عقلية مرتبطة نفسها ، بمدلولاتها ، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها .

فإن من خوارق العادات ـ كانفطار السماوات ، وانتثار الكواكب ـ ما يحصل عند انقضاء الدنيا ، وليس دالا فى ذلك الوقت على الإرسال .

ولكن مع ذلك ، يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها ، عند دعوى النبوة ، العلم القطعى بصدق النبى ، بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد مُعِدٍّ عندهم .

ثم أورد إيرادات ، محصلها واحد ، وهو أنه :

لو توقف التصديق بالإرسال ، على شىء من الإلهيات ، سوى المعجزات ، لاشتغل النبيون بإثباته أولا ، قبل ادعاء النبوة .

وذلك قطعى البطلان .

والحاصل أنه يريد أن المعجزة ، كافية فى التصديق ، وإن لم يقف المخاطب على شىء من الإلهيات ، حتى ثبوت الواجب .

ونحن نقول : قوله :

[إن دلالة المعجزات عادية . . . الخ] .

مسلم ؛ فإن العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارق ، لغير هذا الأمر ، أى التصديق ، تجويزا إمكانيا صرفا .

ولكنه لا ينقص فى الجزم بأنه لهذا الأمر ، عن درجة الجزم بالمتواتر ، لمن تواتر عنده ؛ إذ مثل هذا التجويز واقع فيه .

وإن اتفق الكل على أن التواتر مما يفيد اليقين .

. . . .

وأما تعليله بقوله :

[فإن من خوارق العادات . . . الخ] .

فهو بارد ؛ إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلا ، و باقترانه بشيء آخر يكون دليلا .

ولا حاجة إلى إيضاحه ، فإن كل ذى إلمام بالعلوم ، لايفوته مثل هذا .

وقوله :

[بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد عندهم] .

يقتضى أن ذلك فى الأدلة العقلية ، ليس كذلك ؛ مع أن الجمهور القائلين بهذه المقالة ، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة ، من الارتباطات العادية ؛ بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد .

ولم يفوقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين ، والمقدمات .

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره ، دالا على غير مادل عليه

فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة .

والارتباط بينها ، و بين مدلولاتها ، كالارتباط بين غيرها ،

كالتواتر مثلا ، وبين مدلوله .

والتكلم فيها ، كالتكلم فيه ، من غير فارق .

فإيراد مثل هذا ، فى هذه المواضع ، غير لائق .

⁂

ثم نقول : إن بنى نوع الإنسان ، الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ، ينقسمون إلى قسمين :

. . . .

أولهما : أرباب الأفكار العقلية ، وأولو الاستبصار والمعارف .

والثانى : أصحاب الأفكار العملية فقط ، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول ، إلى الأمور العقلية ، بل ليس لهم من العمل الفكرى ، إلا بمقدار ما يكفى لتعيشهم بأدنى تعيش .

فهذا القسم الثانى : أى من لااستبصار لهم ، إذا رأى أحدهم أمرا خارقا لعادته ، التى ألفها واعتادها فى بلده ، أو فيما يسمع من جيرانه

خصوصا إن كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل ، إنما يصدر عن أرباب الأرواح المتصرفة ، أو مايشبه ذلك .

وكان هذا الأمر مقترنا بدعوى مِن المظهر لهذا الخارق ، أىَّ دعوى كانت .

فإن الله تعالى يخلق بحكم العادة ، عقب هذه الرؤية فيه ، علما قطعيا بأن هذا صادق فى دعواه ، بدون التفات إلى الارتباط ، بين المدعى والدليل .

ولا نظر إلى :

كون هذا المدعِى مُضلا أو هاويا .

وكون هذا الخارق ، أمرا حقيقيا ، أو شعبذيا خياليا .

وعلى كونه أمرا حقيقيا ، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله ، أولا .

إلى غير ذلك .

لجهله بطرق الاستدلال .

فهو كأعمى بلا قائد ، يمشى حيث سلكت به قدمه ، من غير شعور بأن هذا الطريق ، ينجر به:

إلى مهواة تهلكه .

أو إلى مقصد كان يطلبه .

وهو ظان بأنه إلى المقصد ، بل قاطع به ، لايختلج فى صدره احتمال خلاف ذلك

. . . .

وهذا حق يشهد به العيان ، والتواتر ؛ فإننا نراهم ينكبون على أرباب الجهالات ، وشياطين الضلالات ، بأوهام يزينونها لهم ، وأمور عادية ، يوقعونها فى قلوبهم خوارق عادات .

وهم مع ذلك يصدقونهم فى مدعياتهم الكاذبة .

ومثل هذا التصديق والجزم ، لا يعد إيمانا يعبأ به عند الله تعالى ، ويكون مدار سعادة الدارين ؛ فإنه يتقلب بتقلب أرباب الادعاء ، ولا تفرقة فيه بين :

المرشد . والمضل .

ولا بين السحر والمعجزة .

فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم .

⁂

والقسم الأول : أى أرباب الأفكار العقلية ، إذا رأى أحدهم أمراً خارقا ، قد اقترن بدعوى مدع ؛ فإنه لا بد أن ينظر إلى الدعوى أو لا ، يطلب تصور أطرافها ، على وجه الوجود فى الخارج ، حتى يتمكن من الحكم بالنفى أو الإثبات .

ثم يرجع بالنظر ثانيا ، فى دليل تلك الدعوى ، هل ينتجها ؟ أو لا ينتج ؟ .

فإن وقف على كل ذلك ، حكم ، وإلا فلا ، بناء على ما هو دأبه ، من أنه لا يأخذ بشىء إلا بعد سبره ، وتنقير على قدر إمكانه .

فإذا ادعى لديه مدع ، أنى أنا رسول الله ، فلا بد :

أن يتصور موضوع القضية .

ومحمولها على وجه يصح ثبوته .

فهو فى تصور موضوعها ، يكتفى بالمشاهدة .

فإذا انتقل إلى المحمول ، نظر إلى معنى الرسول فى ذاته .

ثم إلى معنى لفظ الجلالة ، ما هو ؟

. . . .

وهل له وجود أو لا ؟

وأى دليل يدلنا على ثبوته ؟

وهل بعد ثبوته يتصور منه الإرسال بالمعنى الذى تصوره ؟ أو لا يتصور ؟

فلو أيقن بأن المضاف إليه ، غير متحقق رأسا .

أو متحقق ، ولـكن لا يتحقق منه الإرسال ، بوجه من الوجوه .

أيقن بكذب المدعى ، بلا ريب فى ذلك ، ولو خرق العادة وشق السماء .

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية ، وأن هذا أمر يمكن ثبوته فى ذاته ، ينتقل إلى النسبة التى بين الموضوع والمحمول ، وهى نسبة الرسالة إلى هذا المدعى الخاص ويطلب الدليل .

فإذا أظهر المدعى خارقا من الخوارق ، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد ، ويقيسه إلى قوانين الطبيعة .

فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التى يتمكن منها المرشد والضال ، علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئى من أسرار الطبيعة ، وأنه ليس بواجب الاتباع .

وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة ، وأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات فينظر أن هذا الرجل .

هل هو خيِّر فى ذاته ؟

أو شرير ؟

فإن كان شريرا فى ذاته ، يدعو إلى ما لا ينتج ولا غرض له ، إلا الرياسة ، وتقلب أحوال الأمم فى الشرور ، وسفك الدماء ، فهو الساحر الخبيث .

وإن كان خيِّرا يدعو إلى ما يعود على بنى نوعه ، بالصلاح ، والنجاح ، فهو الصادق النبى .

. . . .

فإن اختلت مقدمة من هـذه المقدمات ، فلا سبيل له إلى التصديق بوجه من الوجوه .

فاضرب حدا لما أنت فيه .

حتى إن ورد عليك ما لم تـكن تعهد ، جزمت أن ليس منه، ولـكن دون هذا تعطل الرقاب ؛ فإنه موقوف على الإحاطة بخواص الأصول ، وما تنتجه من الفروع ، وعلم المصادر ، وما يكون عنها من الصوادر .

وذلك لا يكون إلا بما لم يكن .

هذا إذا عيّن ترتيب الأسباب والمسببات ، و إلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى ، مختار فى أفعاله ، وحكيم فى صنعه ، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده .

فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته ، نبوة هذا الرسول .



والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله .

والطريق الثانى ، أقرب وأسهل .

فمن ثم قرروه فى عموم الـكتب ، بخلاف الأول .

وكيف يكون مجرد الخارق ، موجبا للقطع عند الاقتران بالدعوى ؟

وقد بلغك خبر ابن مقنع وأمثاله ، ممن قد رقمت أحوالهم فى صحائف الرجال ، كابن خلـكان وغيره .

ففى الداوستان ، أن ابن مقنع هـذا ، قد ادعى النبوة ، وأقام على ذلك معجزة باهرة .

وهى أنه صنع قمرا ، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ ، و يضىء إلى أر بعة فراسخ ، و يستمر كذلك إلى الصباح .

ثم عند الصباح يغيب ، ثم يطلع فى الليل ، وهكذا .

.[١٥٢] [مريدا لجميع الكائنات] .

وهذا الرجل كان بعد الإسلام .

فإن كان الشيخ الكلنبوى يذعن للخوارق المقترنة بالدعوى ، فلم لم يؤمن بهذا الرجل ؟

ولكن العذر له ، فإنه كان من القسم الثانى يعتقد بغير روية ولا نظر .

ثم إن ما ادعاه ، أن الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية ، فاعلم أن الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهلة خاصة ، كما سمعت ، بل إلى البله والعلماء .

فهم يبدؤون بدعوى النبوة ، حتى تفزع إليهم نفوس العلماء ، والصديقين ، وأرباب البصائر .

ثم يبرهنون على الإلهيات ، حتى ينقاد إليهم الجهال على بصيرة من العلم .

وليت شعرى ! ! إذا كان مجرد الخارق كافيا ، فلم كان النبى يحث على الفكر والنظر ؟ وجاء القرآن محشوا بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى، ووحدانيته وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، إلى غير ذلك من الصفات المقدسة ؟

وكذلك جميع الأنبياء ، كانوا على هذا النمط .

فلعل هذا الرجل ، لم يبلغه القرآن .

أو كان تركى اللسان ، لا يفهم معناه .

وليكن هذا كافيا لك فى التنبيه على الحق ، والإشارة إليه .

ثم فى النبوات كلام نورانى يتعالى عن فنون الجدل ، فاطلبه من الصدور ، لا من السطور .

[١٥٢] [مريدا لجميع الكائنات ... الخ] .

أقول : ومما ثبت بمقدمة :

[أن الله متصف بجميع صفات الكمال] .

كونه تعالى مريدا لجميع الكائنات .

الإرادة صفة مغايرة للعلم ، والقدرة .

توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .

قالوا : نسبة الضدين إلى القدرة سواء .

إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر .

ونسبة كل منهما إلى الأوقات سواء .

إذ كما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع قبله أو بعده .

فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر، ويعين له وقتا دون سائر الأوقات .

وهذا المخصص ، هو الإرادة .

والكون مريدا ، وصف انتزاعى ، يعتبر بعد الإرادة ، كما هو ظاهر .

فله تعالى صفة الإرادة .

وهى صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .

أى توجب للفاعل المتصف بها ، أن يرجح بالإصدار أثرا من الآثار، مع تمكنه من أن يفعل كلا منهما .

وهى تغاير القدرة والعلم .

فإن العلم ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم .

والقدرة ، ما يوجب له صحة أن يفعل ، وأن لا يفعل .

وليس شىء منهما بمأخوذ فيه ، إيجابُ التخصيص المذكور .

قالوا ــ فى الاستدلال على تلك المغايرة ــ : إن نسبة الضدين، كقيام زيد وجلوسه ، إلى قدرته تعالى ، سواء .

فإن القدرة صفة بها يتمكن من أن يفعل ، وأن يترك .

وكل من الأمرين الممكنين ، له أن يفعله ، وله أن لا يفعله لذاته ؛ إذ كما يمكن أن يقع بقدرته أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر ؛ لاتحاد علة المقدورية فى كل منهما .

. . . .

فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى ، بالعلم التصورى الشامل لكل ذى مفهوم ، نسبتهما إلى الأوقات ، على السواء .

إذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم ، واقعة فى هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة فى الوقت الآخر .

وكذا مفهوم الضد الآخر ـ كما قال ـ كما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع فى وقت قبله ، أو بعده .

ومن الضرورة أن الشيء مالم يتعين عند الفاعل أحدُ طرفيه المستويين ، لايمكن أن يصدر عنه .

فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين ، ترجح لأحد الضدين أن يكون متعلق القدرة ، دون الآخر .

وأن يكون فى هذا الوقت ، دون آخر من سائر الأوقات .

وذلك المخصِّص هو المسمى بـ[الإرادة] .

إذ لا يصح أن يكون ذلك المخصص منفصلا .

لأنه لو كان ، لكان ممكنا يدخل تحت الحكم .

فيدور .

أو يتسلسل .

ولا أن يكون .

الحياة والسمع والبصر .

لأن الحياة نسبتها إلى الأشياء ، من أعم النسب ، كنسبة الذات ، فلا تكون مخصصة .

والسمع والبصر ، من مقولة العلم ، وقد علمت مافيه .

. . . .

على أنهما إنما يتعلقان ، بعد وجود المسموع ، والمبصر كما قالوا .
ولا أن يكون الكلام :
فإن التدويني منه ، يعود بالحقيقة ، إلى الإخبار بالواقع ،وطلب إجراء الأحكام.
والتكويني منه ، ما عنه يبرز الصادر إلى عالم الوجود ، بلا وسط .
وهو إنما يكون بعد الإرادة ، فهو بالحقيقة تعلق القدرة .
فتعين أن يكون وصفا سوى هذه الصفات الست ، وهو الإرادة .
ولا يقال : إن العلم التصديقي ، بأن زيدا يكون في زمن كذا ، على هيأة كذا مثلا ، هو المخصص ؛ فإنه تابع للوقوع ، فلا يكون سببَ الوقوع ، فهو بالرتبة بعد تعلق الإرادة .

⁂

هـذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لايرد عليه ما أورده أرباب الحواشي هنا .
ونحن نقول : قد وقع الاتفاق بيننا ، و بين محقق الفلاسفة :
على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات ، أزلا وأبدا ، بحيث لا يعزب عنه مثال ذرة أو ما يحذوها من الصفات واللوازم .
وعلى أن علم البارى تعالى فعلي ؛ إنما يوجد ما يوجد من الكائنات ، على وفقه.
وليس بانفعالي يعرض لذاته من نسبته إلى حقائق الأشياء أنفسها ؛ فإنه لا حقيقة لشيء من الأشياء ، إلا بتحقيقه تعالى .
وليس لشيء من الأشياء تحقق بنوع ما ، إلا بفيض ذاته .
فذاته هي المبدأ للحقائق ، على أي وجه تحققت .
وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم ؛ فإن المختار يستحيل أن يصدر عنه شيء مالم يكن قد تصوره ، حتى أراده ، حتى ترجح للصدور عنه .

. . . .

فعلمه تعالى . بكل جزء من الجُزَيْئات أزلى ، قبـل الإيجاد ، و بعده . ولا يكون العالم عالما بالجزء حقيقة إلا لو كان عالما به ، بجميع أو صافه ، وما يلزم له . حتى لو وجد فى الخارج ، لكان نوعاً منحصراً فى فرد .

وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص ، والجود الخاص ، وجميع الخواص .

ومن البيِّن أن الإرادة إنما تكون بعد العلم ؛ لما أن المجهول من وجه ما ، لاتتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه .

وكيف ينبعث الفاعل لفعل ، مالم يكن قد تصوره ؟

وهذا قد حكمت به البداهة .

فإذن إرادة كل جزء إنما تـكون بعد تخصصه من جميع جهاته ، سوى الوجود الخارجى ، أى ما ينتزع منه الوقوع .

وما قبله التخصص لا يكون به التخصص .

فالعلم هو المخصص ، سواء قلت : إنه علم تصورى ، أو علم تصديقى .

إذ العلم التصورى فى هذا الموضوع ، يستلزم التصديقى ، كما هو ظاهر ؛ فإن من علم الشىء جزئيا ، فقد علم أنه يكون فى زمن كذا ، فى مكان كذا ، بوصف كذا .

وهذا العلم ــ على هذا الوجه ــ إن لم نقل بلزومه لذات الواجب ، كان الجهل ببعض الممكنات جائزا عليه تعالى ، لذاته ، بل واقعا . وهو محال ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .



إن قلت : إنا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة فى نفسها ، بقطع النظر عن كونها فى زمان معين ، فإنى أعلم زيدا بشخصيته وهو عندى متعين ، وإن وقع فى أى زمان ، وعلى أى شأن .

وكذلك أتصور لنفسى عملا خاصا ، ثم أتردد فى أى الأزمان أبرزه .

. . . .

فالخصوصية الذاتية ، لا يلزم فيها خصوصية الزمان .

قلت : كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى ، علم الأشياء صورا مجردة ، بدون ترتيب السابق منها واللاحق .

ثم أخذ بإرادته يرتبها ، ويوزع كلا على زمن .

فلا أطيل معك فى إبطال هذا ؛ فإنك لا تشك فى بطلانه .

ولكن أليس من الأعراض الموجودة ـ كالحركات مثلا ـ ما يتحد موضوعه وفاعله ، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته ، بالأزمان ، كحركتين لعضو واحد ، من فاعل واحد ، تخللهما سكون .

فإن مناط التغاير بينهما ، ليس إلا كون كل منهما حدث فى زمان ، سوى ماحدث فيه الآخر ؛ فكان الزمان معتبرا فى تمام الامتياز الذى هو مناط الجزئية .

وأيضا، فإن صورة خاصة ، على أوصاف خاصة ، لو كان لها أن توجد فى زمانين يتخللهما زمن ، لم تكن فيه ؛ لكانت فى كل منهما بوجود خاص ، وهو عين التشخص أو مساوق له ، فيكون الشخص الواحد الجزئى ، يتشخص بتشخصين ، فيكون كليا ، لا جزئيا .

هذا خلف .

فالزمان من المشخصات لا محالة ، فهو معتبر فى جزئية الجزء ، فيكون تخصصه من متعلقات العلم التصورى ، لا الإرادة .

وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل ، فذلك لايجديك؛ فإنك قد تصورت صنفا ، تحيرت فى إحداث جزئياته .

وما كان من أمر زيد ، فتشخصه بوجوده الخاص ، المستمر من مبدأ كذا ، من الزمان ، إلى منتهى كذا .

[١٥٣] وهى قديمة .

إذ لو كانت حادثة ، لزم كونه تعالى محلا للحوادث .

وأيضا لاحتاجت إلى إرادة أخرى و يتسلسل .

فهو فى كل جزء من أجزاء ذلك الزمان ، متشخص بتشخصه .

فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود ، البته .

وأيضا قولكم : إن العلم تابع للوقوع ، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع الخارجى ، وهو بُهت .

فهلا قلتم بأن الإرادة صفة تبعث المختارعلى الفعل عندالاقتضاء على وجه تنزيهى .

فكأن العالم يعلم الشىء بخصوصيته فى زمانه ، ثم عند مجىء زمانه المعين له ، تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة .

فتكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالقدرة ، ولا ضير فيه .

و بهذا البيان تبين أن ما أطال به الكلنبوى هنا ، خرج مخرج الهذيان .

وههنا سر لو اطلعت عليه ، لقمت على الساق و هِمت هُيام المشتاق .

ولكن لعدم الاستعداد ، ما أمددت المداد بالإمداد .

[١٥٣] [وهى قديمة ... الخ] .

أقول : زعم قوم ــ : « كالجبائية » و « عبد الجبار » ــ

أن إرادة الله تعالى صفة حادثة قائمة بذاتها ، لا فى محل .

و بمثل هذه المقالة قال « أبو الهذيل العلاف » من رؤساء المعتزلة ، وهو أول من تكلم بهذا الكلام .

وذهبت الكرامية ، إلى أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته .

فأراد الشارح أن يزيح هذا الوهم بقوله :

. . . .

[إذ لو كانت حادثة ، وهى قائمة بذاته ، كما زعم الكرامية ، لكان تعالى محلا للحوادث] .

وهو محال ، كما يأتى للمصنف .

وأيضا لو كانت حادثة ، سواء كانت فى محل ، أولا محل لها ؛ لكانت :

بتأثير الفاعل المختار .

أو الموجِب الحادث ، المحتاج إلى فاعل آخر ، أو موجِب .

إذ الحادث لا يمكن استناده إلى الموجِب القديم ؛ فإن كانت مستندة إلى موجب ، احتاج الموجب إلى موجب ، وهكذا ، إلى غير النهاية ، أو ينتهى إلى فاعل مختار ، فيشترك مع الشق الثانى .

أى ما إذا كانت مستندة إلى مختار .

والمختار إنما يفعل بالإرادة ، فتحتاج الإرادة إلى إرادة أخرى . وهكذا حتى يلزم الدور أو التسلسل ؛ على أى تقدير .

وكل منهما محال .

فإذن هى قديمة .

وهى قائمة بذاته تعالى ؛ لاستحالة قيام الصفات بأنفسها .

وأما تعلقها :

فهو قديم .

أو حادث .

على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة .

والكلام الآن فى أن الصفات ، صفات حقيقية زائدة على الذات .

فلا يتوهم أن الإرادة ، ربما كانت أمرا اعتباريا ، فلا يتصف بالقدم والحدوث ؛ لأنهما وصفان للموجودات الخارجية .

[١٥٤] وهى شاملة لجميع الممكنات ، والـكائنات ؛ لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد ، من الممكنات .

لما سبق من شمول القدرة .

وكونه فاعلا بالاختيار .

فيكون مريدا لها ؛ لأن الإيجاد بالاختيار ، يستلزم إرادة الفاعل .

---

[١٥٤] [وهى شاملة لجميع الممكنات والـكائنات الخ . . .] .

أقول : تقريرٌ لحكم من أحكام الإرادة ، بالنسبة إلى متعلقاتها .

وهو ما ادعاه المصنف فى قوله :

[مريد لجميع الكائنات] .

وبيانه : أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات فى العالم ـ بالمعنى الذى تقدم ـ أى أنها مخصصة للممكن بوقته المعين ، وصفته المعينة ، ومرجحة لأن يكون متعلق القدرة دون غيره .

وبرهانه : أنه قد ثبت ـ فيما تقدم ـ أن قدرة الله تعالى ، شاملة لجميع الممكنات، ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة ، إلا لو كان معينا من كل وجه ؛ فإن جميع الوجوه إليه مستوية ؛ فلا يترجح تعلق القدرة به ـ على وجه دون آخر ـ إلا بمرجح .

وذلك المرجح فى الفاعل المختار ، لا يكون إلا الإرادة ، كما سبق .

فوجب ـ إذن ـ أن تـكون إرادته ، متعلقة بكل كائن ، حتى تـكون قدرته متعلقة بكل كائن أيضاً .

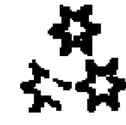
فهو مريد لجميع الـكائنات ، أى أنه المخصص لها بأوقاتها ، وأحوالها .

وذلك ـ كما ترى ـ سواء قلنا :

بأنه الفاعل فى الكل ، كما برهنا عليه سابقا .

أو أنه الفاعل فى البعض ، والبعض بفعل غيره ، كما يقول المعتزلة ؛ فإن كون

[١٥٥] ومن جملة الممكنات ، الشر والمعصية ، والـكفر .
فيكون تعالى مريدا لهـا .
خلافا للمعتزلة .



واستدلوا بوجوه :

الأول : أن الشرور والمعاصى ، غير مأمور بها ، فلا تـكون مرادة ؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ، ولازمة له .

الثانى : لو كانت مرادة ، لوجب الرضا بها ؛ لأن الرضا بما يريده الله تعالى واجب ، والرضا بالـكفر كفر .

الثالث : لو كانت مرادة ، لـكان الكافر والعاصى ، مطيعا بكفره ومعصيته ؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع .

الرابع : قوله تعالى :
« وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْـكُفْرَ » .
والرضا ، هو الإرادة .

الشيء مقدوراً لشيء ـ بمعنى أنه يصح له أن يفعله ـ لا ينافى أن يكون مقدراً لشيء آخر كذلك .

اللهم إلا إذا قام البرهان على أنه لا خالق سواه ـ كما بيَّنا ـ فاندفع ما قالوه هنا .

[١٥٥] [ومن جملة المـكنات ، الشر والمعصية والـكفر ، فيكون تعالى مريدا لها ، خلافا للمعتزلة . . . . الخ] .

أقول : لما تبين شمول إرادته للممكنات ، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخوله ، تحت حكم الإرادة ، وهو الشرور والمعاصى .

وقد خالف فيه المعتزله ، محتجين :

. . . .

أولا : بأن الشرور والمعاصى ، غير مأمور بهـا ــ أى مأمور بتركها ، من باب إطلاق الأعم ، و إرادة الأخص ، أو إطلاق اللازم و إرادة الملزوم ، والقرينة ظاهرة ، والمأمور بتركه ، مراد تركه ــ فلا تـكون مرادة ؛ لأن إرادة الترك ، تنافى إرادة الفعل ، كما هو ظاهر .

و إنما كان المأمور بتركه ، مرادا تركه ، فلا يـكون هو مراد ؛ لأن الإرادة مدلول الأمر ــ والمدلول لا يتخلف عن الدال ــ ولا زمة له فلا تتخلف عنه .

وثانيا : بأنها لو كانت مرادة ، لوجب علينا الرضا بها ، لـكن التالى باطل .

أما الملازمة فلأن مَن سخط ماتريد كونه ، فقد سخطك ، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه ، فيجب علينا أن نرضى ما يريده سيدنا ، حيث لايجوز لنا أن نسخطه ، ونـكون على خلاف ما يجب أن يـكون .

وأما بطلان التالى : فلأن الرضا بالـكفر ، كفر . و بالمعصية معصية .

والـكفر ليس بواجب ، وكذا المعصيته .

وثالثا : بأنها لو كانت مرادة ، لـكان الـكافر والعاصى ، مطيعا بـكفره ومعصيته ، أى يـكون مرضيا عنه بذلك ؛ لأن إطاعة المريد ــ أى إرضاءه ــ يكون بتحصيل مراده ، .

فأطلق الإطاعة ، وأراد لازمها ، أى الإرضاء .

وذلك لما هو معلوم ، من أن من حصل ما كنت أود أن يحصل ، فقد أرضانى بتحصيله .

والتالى ــ أى كون الـكافر مرضيا لله بكفره ــ باطل بالضرورة ، فـكذا المقدم .

ورابعا : بالنص ، أى قوله تعالى :

[وَلاَ يَرْضَى لِعِبادِهِ الـكُفْرَ] .

ولا نعلم .

[١٥٦] والجواب :

عن الأول :أن الأمر قد ينفك عن الإرادة ، كأمر المختبِر ؛ فإن السلطان لو توعَّد بعقاب السيد ، على ضرب عبده ، من غير مخالفته للسيد ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، وأراد تمهيد عذره ، بعصيان العبد له ، بحضور السلطان ؛ فإنه يأمر العبد ، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به .

لأن مقصود السيد ، ظهور عصيانه عند السلطان .

وعن الثانى : أن الواجب هو الرضا بالقضاء ، لا بالمقضى .

والكفر مقضى ، لا قضاء .

من مفهوم الرضا ، إلا ماهو مفهوم الإرادة .

أو مِنْ مَا صَدَقِه ، إلا ماهو ماصدقها .

وعلى أى الحالين يثبت المطلوب .

[١٥٦] [والجواب عن الأول . . . الخ].

أقول : حاصل هذا الجواب ، أن قولكم : إن الإرادة ، مدلول الأمر ولازمه ؛ ممنوع ؛ فإنه قد يوجد الأمر ، ولا توجد الإرادة ، كما فى صورة العبد الذى أمره سيده بشىء لا يريد منه الإتيان به :

إما امتحانا لطاعته .

أو إظهارا لعذره فى ضربه .

فإنه يأمره بالشىء ، ولا يريد أن يحصل ذلك الشىء منه ، خصوصا فى صورة الاعتذار ؛ فإنه كاره لأن يأتى العبد بالمأمور به .

فقد انفك الأمر عن الإرادة ؛ فيجوز أن يكون آمرا بترك المعصية ، غير مريد لذلك الترك ، بل مريدا لنفس الفعل .

نعم هى مدلوله ظاهرا ، وفيه ما فيه ؛ فإن الأمر إنما يقال على مثل هذا ،

[١٥٧] ومحصله : أن الإنكار المتعلق بالمعاصى ، إنما هو باعتبار المحل ، لاباعتبار الفاعل ، والخالق ؛ فإن الاتصاف بها منكر ، دون خلقها وإيجادها ؛ إذ هو قد يتضَمن مصالح .

بضرب من التسمح والتجوز ، وليس طلبا حقيقيا ؛ لأن ألفاظ الطلب ، إنما وضعت لنفس الطلب ـ أى طلب النفس ـ لا لمجرد صورة اللفظ الذهنية .

فلو أريد بالأوامر والنواهى ، مايكون من هذه المقولة ، يلزم أن تكون جميع الخطابات الإلهية ـ العامة فى الطلب والنهى ـ مستعملة .

فى حقيقتها ومجازها .

أو فى معنييها المشتركة بينهما .

أو فى المعنى المجازى الصرف .

ولا يخفى ماعلى هذا اللازم من التشويش ، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم فى هذا المقام إظهارا لكلمة النفاق .

[١٥٧] [ومحصله . . . الخ] .

أقول : محصل الجواب عن الاعتراض الثانى ، أنه إنما يجب الرضا من الفاعل ، بنفس فعله الذى هو وصف له ، من جهة .

أما نفس المفعول لذاته ـ بقطع النظر عن كونه مفعولا لفاعل كذا ـ فلا يجب الرضا به : فإن سخطه لا يقتضى سخط الفاعل ؛ لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية .

والإنكار الواجب علينا ، إنما هو لنفس الفعل ، من حيث محله وقابله ، لامن حيث مصدره ، وفاعله .

فإنه من الحيثية الأخيرة ، ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة .

بل ذلك واجب الوقوع .

بل لو قطعنا النظر عن هذا ، فلنا أن نقول :

ومع قطع النظر عن ذلك ، لاحسن ولا قبح عقليين عندنا .
يفعل الله مايشاء ، ويحكم ما يريد .
والرضا إنما يتعلق بإيجادها ، الذى هو فعل الله تعالى .
[١٥٨] وعن الثالث: بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا تحصيل ماأراده .

قولكم : [من سخط وجود شىء ، فقد سخط فاعله] .
مبنى على أن من الأفعال ماهو حسن ، أو قبيح ، لذاته ، أو لصفة فيه .
وليس كذلك ؛ بل لاحسن ولا قبح لفعل ما ، إلا من حيث ما أمر الشارع ، أو نهى .
وللشارع ، أن يحسن ، ويوجب الرضا بإيجادها .
ويقبح الرضا بالاتصاف بها .
ولا يخفى مافى هذا الكلام من القصور .
[١٥٨] [وعن الثالث . . . . الخ] .
أقول : يجاب عن الثالث بمنع الملازمة .
قولكم : [لأن الطاعة ، تحصيل مراد المطاع] .
غير صحيح ، فإن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا ما أراده .
وأنت خبير بأنه لا يلاقى الاعتراض ، على ما صورنا .
فإنا قد أعلمناك ، أنه ما أراد بالطاعة إلا الرضا . ولا كلام فى أن مُحصِّل المراد مرضى للمريد بتحصيله .
فالملازمة صحيحة ، واللازم باطل .

⁂

ثم أقول : كل ما أورده المعتزلة فى هذا الباب :
لنفى عموم الإرادة .
وعدم تعلقها بالكفر والمعاصى .
لم يصادف محلا .

. . . .

فإن هذه الملازمات ، واللوازم ، إنما تأتى ، لو أردنا من الإرادة ، ماجرى به العرف ، ووجده الواجدون من أنفسهم ، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والمحبة ، أو يلازمه .

ونحن لم نرد مثل هذا المعنى ، بل ما أردنا من الإرادة ، ما هو الموجب لتخصص الحادث بالوقت ، والحال ، وترجحه بالإيجاد .

ولا يرد على عمومها شيء مما أوردوه ؛ فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكفر بوقت كذا ، رضاؤه به ، أو عدم نهيه عنه ، أو ما يشبه ذلك .

فإن هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات ، كما بيّنا لك سابقا .

ولا يلزم من العلم بوقوع شيء .

الرضا به .

أو عدم النهى عن تركه .

فإن قلنا : بمغايرة الإرادة بهذا المعنى ، للعلم ، فوظيفتها وظيفته .

فلا يرد ما أوردوه ، ولا يحتاج إلى ما أجيب به ، فدقق .

نعم يقال : إن كان البارى تعالى ، غير مجبور ، ولا مكره فى تأثيراته ـ كما هو المذهب الحق ـ فكل ما صدر عنه تعالى ، فهو باختياره .

وقد تحقق أن المختار ، إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده [أن يؤثر] أولى من [أن لا يؤثر] .

وقد تقرر عند أهل الحق أيضاً أن كل ما فى الكون ، فهو صادر عنه تعالى .

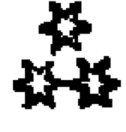
فإذن كل ما كان فى عالم الوجود الإمكانى ، فوجوده عن البارى أولى من لا وجوده .

وما كان عند البارى أولى وأحق بالوجود ، فلا يكون مستحقا لأن يسخط بحال من الأحوال .

فهو مرضى له ، والمرضى له يجب أن يكون مرضيا لنا ، و إلا كان مبارزة له تعالى ، وهو غير جائز .

. . . .

فيلزم أن يكون الكفر والمعاصى مرضية له تعالى ، وواجبا رضاؤنا بها ، وهو ظاهر الفساد .



ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب ، فكان يجب إيراده فى باب [لا خالق سواه] مثلا .

ثم أقول ــ فى الجواب عنه ــ : إن ما كان أولى لأن يكون فى الكل ، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون فى الجزء .

مثلا ، من بنى لنفسه بيتا ، فمن الأولى له :

أن يكون من ضمن ذلك البيت [الكُنُف والاصطبلات] وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة .

وأن يكون من ضمنه القصر المشيد ، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدارسة وغير ذلك ، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ، ما يريد من الآخر ، بل كلٌّ لأمرٍ يخصه ، لا يليق أن يكون فى الآخر .

وإن من رضى الاصطبل ، أو الكنيف ، متنزها لنظره ، ومدرَسا يتعلم فيه العلوم ، فقد سفه نفسه ، وأغضب رب المنزل ، حيث لم يضع لكلٍّ ما يليق به .

فالكفر والمعصية ــ أى الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع ، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره وهى أولى أن تكون فى عالم الوجود ــ لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا ، بحيث نرضاها لأنفسنا ، فإن حقيقة الكفر ، ليس إلا الجهل المركب أو البسيط ، بالحق تعالى ، وما يليق به .

وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية .

والأفعال المخالفة للشريعة ، منحصرة :

فى الإضرار بالنفس .

[١٥٩] قلت : ويلزم أن يكون العبد ، فى المثال المذكور ـ مع أنه أتى بما يرضاه السيد ،وهو مخالفة أمره ـ عاصيا له .

ولو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له ؛ لأنه أتى بما يرضاه السيد .

ولا شك أنه لو علم السلطان حقيقة الحال ، لم يقم للسيد عذرا فى صورة المخالفة .

أو بالخير .

وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية .

ومنشأ هذه الفعال ، ليس إلا الجهل .

بما يليق .

ومالا يليق .

وما يترتب عليه الخير .

وما ينشأ عنه الضير .

وهذا الجهل يليق أن يكون فى البهائم والجمادات ، حتى يتم الانتفاع بها .

حيث إن الحق تعالى خلقها لنا :

[خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا] .

فنحن نرضاه أن يصدر عن الحق تعالى ، ويجب علينا الرضا به ، ولكن لا يصح أن نرضاه لأنفسنا . فتأمل .

[١٥٩] [قلت : ويلزم . . . الخ] .

أقول : إيراد على قولهم :

إن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع .

والمعصية عدم الإتيان بما أمر به .

وحاصله : أنه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط .

والمعصية عدم تحصيله .

[١٦٠] و يمكن أن يقال : الأمر أمران :
أمر تـكويني : يلزم منه وقوع المأمور به ، وهو يعم سائر الممكنات .

لـكان العبد فى المثال المتقدم عاصيا ، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان .
والحال أنه لو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به ، يكون طائعا ، حيث إنه قد أقام العذر لسيده ، ودرأ عنه عقاب السلطان .

فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به ، فقط .

بل الطاعة إرضاء المطاع :

إما بفعل ما أمر به .

أو بغيره .



إن قلت : العبد بمخالفته عاص البتة ، و إلا لم يقم العذر عند السلطان ؛ إذ لو كان مطيعا بالمخالفة ، لـكان عند المخالفة يجرى السلطان عقاب السيد .

قلت: إن السلطان لم يعلم حقيقة الحال،وهو أن مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة.

ولو علم ذلك فلاشك أنه لا يقبل عذر السيد فى ضرب العبد ، لما قد علمه من شفقته عليه وحبه له ، اللذين هما الباعث الحقيقى على الامتثال والطاعة .

وحاصل الـكلام : أن العصيان ما به يستحق العقاب .

وليس يستحق العبد العقاب من سيده ، إذا خالفه لوقايته ، بل يستحق أن يحسن إليه ، فيـكون مطيعا لا عاصيا .

[١٦٠] [و يمكن أن يقال : الأمر أمران :
أمر تـكوينى . . . الخ] .

أقول : يريد أن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به .

وحاصل ما قال : أن الأمر أمران ـ على ما يدل عليه استعمالات الشارع ـ :

أمر تـكوينى : هو ما يعبر عنه بـ[كن] فى قوله تعالى :

وأمر تشريعي ، وتدويني : وعليه مدار الثواب والعقاب .

فالطاعة هي الإتيان بما يوافق الأمر الثاني . والرضا يترتب عليه ، دون الأمر الأول ، إذا خالف الثاني .

[متكلم] .

لإجماع الأنبياء على ذلك ؛ وليس معناه إيجاد الكلام في الغير ، كما يقول المعتزلة؛ لأنه خلاف النصوص ، ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر .

وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام إن شاء الله تعالى !

[حي] .

لأن الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة .

وعند الفلاسفة : الحيّ هو الدرّاك الفعال .

فهي عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة ، كما في سائر الصفات الكمالية .

[إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ]

وهو تعلق القدرة بالمقدور .

وأمر تشريعي تدويني : حقيقته الإخبار ، عما يقوم به صلاح المكلفين في الدنيا والآخرة .

فالأول : هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة ، وحصول الإرادة ـ لو علم ـ على حصوله في زمن من الأزمان .

وهو يستلزم وقوع المأمور به ؛ فإن متعلق القدرة ، لا يتخلف حصوله عن تعلقها .

وهذا يعم جميع الممكنات ؛ فإن كل ما برز في الوجود ، وما يبرز ، فإنما هو من متعلقاته وآثاره .

والثاني : هو المحقق للثواب لمن دان له ، وعمل بمقتضاه ؛ وللعقاب لمن نبذه وسلك غير مادل على سلوكه .

[١٦١] [سميع بصير].
للدلائل السمعية .
وهما صفتان زائدتان عندنا ، كسائر الصفات ، لظواهر الآيات والأحاديث .
وليسا راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات ، كما تقول الفلاسفة .

إذا علمت هـذا ، فالطاعة هى الإتيان بما يقتضيه هذا الأمر الثانى ؛ لأن الإتيان بما يوافقه اختيارى يقال للمتصف به مطيع .

والعصيان ترك الإتيان بما يقتضيه .

والرضا يترتب على هذا الأمر الثانى ، أى رضا الآمر بالإتيان بالشىء المأمور به .

والسخط ـ أى سخط الآمر ـ لعدم إتيانه ، أو إتيان ما يخالفه ، دون الأمر الأول ، فليس مناطا لشىء من ذلك ، إذا خالف الأمر الثانى ؛ فإنه أمر ليس لنا فيه اختيار ، بل هو قهرى ؛ إذ هو إيجاد الواجب للحوادث ، فلا دخل لنا فيه ، فليس لنا ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضائه .

أما إذا وافق الأمر الثانى ـ كما إذا أوجد الله الطاعة ، أو العصيان فى شخص ـ فإنه يكون مناط الثواب فى الأول ، والعقاب فى الثانى ، لكن لا من حيث ذاته ، بل من حيث موافقته للثانى .

كذا ينبغى أن يقرر الشارح .

[١٦١] [سميع بصير للدلائل السمعية . . . الخ] .

أقول: ولما وجب أن يتصف بجميع صفات الكمال ، وجب أن يكون سميعا بصيرا.

ولم يتمسك الشارح بذلك ، بل ترك سياق المصنف ، واستدل عليهما بالأدلة السمعية.

أى يجب إثبات صفتى السمع والبصر له تعالى ، لما قام عليه من النصوص الصريحة ؛ فى أنه تعالى سميع بصير .

والسميع من قام به صفة السمع .

. . . .

والبصير من قام به صفة البصر .

فهماصفتان زائداتان على ذاته تعالى ، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات .

فهما كسائر الصفات، مغايرتان للعلم ، كايتبين من مواردظواهر الآيات والأحاديث.

وليسا براجعين إلى العلم بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات ، كما يقوله الفلاسفة ، والشيخ الأشعرى ، فى قول له ، كما سبق فى الشارح .

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع ، والمبصر ، بعد حدوثه .

فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها، على وجه ليس يساوى إدراك المحسوس بالحاسة.

وله إدراك لها بعد وجودها ، على وجه أجلى وأرفع ، كما يحصل لنا من العلم بالشىء قبل رؤيته ، والعلم به بعد رؤيته ؛ إذ الثانى أعلى وأرقى من الأول .

وعلى أحد قولى الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان :

قديم .

وحادث .

والثانى أجلى فى المبصرات والمسموعات ، من الأول ، على ما بيَّنا .

والفلاسفة وبعض المعتزلة ، لما تقرر فى مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون بالآلتين المعروفتين المحالتين عليه تعالى ، نفوا مغايرتهما للعلم ، وأرجعوهما إلى العلم بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات .

وقد رد عليهم بأن لزوم الآلة فى الإدراكات الإحساسية ، فى جميع الموارد ، ممنوع .

ولا يجوز أن يكون فى الواجب انكشافات ، تساوى الإحساسات، بدون آلة .

وقياس الغائب على الشاهد ، غير مفيد .

وأما الشيخ الأشعرى ، فلم ينقل عنه وجه ، فى رده الصفتين إلى العلم ، إلا ماقال

. . . .

صاحب المقاصد ، تجويزا .

وحاصله :أن من أصول الشيخ الأشعرى ، أن الإحساس علم بالمحسوسات ، فالعلم عنده نوع واحد ، من أفراده ماهو بالعقل ، ومنها ماهو بالحس .

فيجوز أن يرجع صفتى السمع والبصر ، إلى العلم بالمسموع والمبصر .

وأنت تعلم أن هذا من الشيخ كلام فى أن الإحساسات، علم ، أو نوع آخر من الإدراك مباين للعلم .

وليس فى نفى صفة أو إثباتها .

فيجوز أن يكون مع قوله ـ بأن الإحساس نوع من أنواع العلم ـ قائلا بأن للبارى تعالى صفات ثلاثة ، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص .

وثلاثتها علم .

فإذا أطلق على الحق [عالم] .

فالمراد أنه متصف بهذه الصفات الثلاثة .

وإن أطلق عليه [سميع بصير] .

فالمراد التنصيص على كل من الصفتين .

ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم أن الكل صفة واحدة ، تتعدد بالاعتبار، كما زعموا.

كما لم يستفد منه ، أن قوة بصرنا هى بعينها قوتنا العاقلة ، بالضرورة .

وإن قال : إن الإدراك نوع واحد ، وهذا ـ أى تغاير الصفتين ، مع العلم ـ هو المنقول من كتابه .

ثم أقول . هذا الإدراك الأجلى ، والانكشاف الأعلى ، الذى يحصل للبارى ، بعد حدوث المحسوسات :

. . . .

إما أن يكون حاصلا له ، قبل الحدوث أيضاً .

أولا .

على الثانى . هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل ، فيكون للبارى تعالى كمال حادث ، ويكون بدونه ناقصا ، وهو محال .

وأيضاً أكملية الانكشاف، إنما تكون بكشف مالم يكن منكشفا ،عند فقدان هذا الأكمل ، فيلزم الجهل عليه تعالى ، وهو محال .

وإن كان الأول ـ أى أنه حاصل له ، قبل حدوث المحسوسات ـ فليس إلا تعلق الصفة الأزلية ، وهى العلم بجميع الكائنات على الوجه الأكمل .

إذ لاتفاوت بين ما هو مبصر ، أو مسموع .

وما هو معقول .

فيما هو قبل الوجود .

بل الكل معقول ، كما سبق لك ، فى مبحث العلم .

فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف فى الواجب شىء واحد، متعلق بجميع الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه . ولا ضرورة إلى تكثير مباديه فى ذاته تعالى .

ولعل هذا هو الذى دعا الشيخ والفلاسفة ، إلى إرجاعهما إلى العلم .

ومثل هذا يقال ، فى المذوقات ، والمشمومات ، والملموسات .

غايته . لا يصح إطلاق أسمائها على البارى تعالى .

لعدم ورود الشرع بها .

ولإيهام ألفاظها الجسمية .

فدقق الفكر ، ولا تلتفت لما هوس به الجهلة ، فى هذا المقام ، من التمشدق بالأوضاع اللغوية ، والمقالات غير البرهانية .

[١٦٢] قيل : الأولى أن يقال : لما ورد الشرع بها آمنا بذلك ، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين،واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا.

[وهو منزه عن جميع صفات النقص] .

كما سبق من إجماع العقلاء على ذلك .

[فلا شبيه له] .

أى لايشبهه شىء فى الصفات ؛ لأن صفاته من العلم والقدرة ، وغير ذلك ، أعلى وأجل مما فى المخلوقات .

فإن علمنا :

عرض ، ومحدث ، وقاصر ، ومستفاد من الغير .

وعلمه تعالى :

قديم ، كامل ، ذاتى .

وكذا الحال فى سائر الصفات .

[ولا ندله ، ولا مثل له] .

قيل : الند : هو المنادُّ ، أى المخالف فى القوة .

والمثل : المساوى فى القوة .

وقيل : المثل هو المشارك فى الحقيقة . وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء .

---

[١٦٢] [قيل : الأولى . . . الخ] .

أقول : هذا قول لا يليق به التمريض ، وممرضه مريض .

وهذا مابه أقول من أن الواجب على كل ذى عقل :

أن يذهب إلى النظر فى الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ، ويقيم البراهين القطعية ، على النفى والإثبات .

ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة ، قائلا :

[١٦٣] ولما كان وجود الواجب وتعينه ، عين ذاته ، لم يـكن له ماهية كلية ، فلا يشاركه غيره فيها .

[آمَنَّا بِهِ كُـلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا] .

ولا يتعسف طريق التأويل ؛ فإن هذا حالٌ شرحُه طويل ؛ فإنا لاندرى ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا .

فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يـكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين فى العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره .

[١٦٣] [ولما كان وجود الواجب وتعينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا يشارك غيره فيها] .

أقول : لو كان للواجب .

حقيقة ووجود .

أو حقيقة وتعين .

أو حقيقة ووجوب .

لـكان الواجب ـ فى مرتبة ذاته ـ غير موجود ، ولا متعين ؛ فلم يـكن الواجب لذاته واجبا لذاته ؛ لاحتياج ذاته إلى غير ذاته فى تحقق ذاته . هذا خلف .

وقد تقدم مثل هذا .

فإذن وجود الواجب وتعينه ، عين ذاته .

فيـكون الواجب هوية بسيطة ، من كل وجه .

هى التعين .

وهى الوجود .

فلايصح أن يشاركه غيره فى حقيقته ، و إلايلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين واحد ، وهو باطل بالبداهة .

. . . .

على أنا لو فرضنا أن للواجب .

ماهية كلية .

ووجودا خاصا .

فلا يشارك الواجب شيء فى حقيقته ؛ لأنه :

إن كان التعين والوجود الخاص ، من لوازم الماهية ، فهى ماهية منحصرة فى فرد ، فليس يشترك فيها أفراد ، إلا بحسب فرض المحال .

و إن لم يكونا من لوازم الماهية ، كانا ممكنى المفارقة لذاتهما ، فوجوبهما للذات بعلة ، فيكون كل من الأفراد ممكنا ، وقد فرض واجبا . هذا خلف .

⁂

ثم إن هذا البرهان ، كما كان برهانا على نفى المشارك فى الحقيقة،فهو برهان أيضاً على نفى المشارك فى وجوب الوجود .

وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر ، لكان هو عين الوجود ، وقد كان الواجب الأول ، عينه .

فكان أحدهما عين الآخر ، وارتفعت الاثنينية . هذا خلف .

فإن طلبت مبدأ امتياز بينهما ، سوى ذات الوجود ، فقد كان ما فرضناه تعينا — وهو ذات الوجود — غير تعين ، هذا خلف .

⁂

وتأمل جدا ، بعد تجريد نفسك ، لعلك ترى من مرامى هذه الكلمات ، نورا آخر ، أعلى وأرقى من سنى البرهان .

إن تقل — كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه — : إن كلا من الذاتين ممتاز عن الآخر ، بنفس ذاته ، التى هى عين تعينه ، تمايز الماهيات ، أو الهويات البسيطة .

. . . .

فأتنزل معك ، وأقول : إنك تعلم من كل منهما ، هذا الذى تعلمه من الآخر .

فهب أنه علم لهما بالوجه .

وقد أقمت على ثبوته ، برهان إثبات الواجب ، فهو مطابق للواقع .

والصورة الواحدة ، من حيث هى كذلك ، لاتنطبق على متعدد ، من حيث هو كذلك ، فقدانطبق ماتعلمه ،على أمر متحد فيهما ، وهو وجودى البتة ؛ إذ هو الوجود ، والوجوب الخارجى ، والذات الخارجى ، وما يحذو هذا النحو .

فقد اتحدا فى أمر فى عالم الخارج .

فهب أنه عرَضٌ لهما .

فهذا العرض المتحد ، فيهما ، مباين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه بالضرورة .

والأوصاف المتباينة ، لامحالة لها مبادٍ متباينة ؛ ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته إلى المتخالفين سواء .

فيلزم أن يكون فى ذات الواجب أمور متباينة ، فيكون مركبا ، فلا يكون واجبا.

و بالجملة : فقولك :

[إن ذات الواجب ، هى عين الوجود ، ووجوده عين الذات] .

هو قولك :

[بأن ليس فى الوجود إلا واجب واحد] .

فدقق النظر ؛ فإن فيه أسرار الغيب .

☆☆☆

ولما أقيم البرهان ، على أن لا واجب إلا ذات واحدة ، فكل مافى الوجود فهو ممكن ناشىء عن ذاته .

والمعلول الممكن معدوم لذاته .

فلا يوازيه شىء فى ذاته ولا فى صفاته .

[١٦٤] وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل ، لـكان كل منهما ممتازا عن الآخر ، بخصوصية .

فالوجوب ، والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، يلزم اشتراك الـكل فيه .

و إن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، فيلزم التركيب المنافى للوجوب .

[ولا شريك له] .

لقوله تعالى :

[لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ]

ولقوله تعالى .

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ ٱللهُ لَفَسَدَتَا] .

ولا خالق غيره ، ولا معبود سواه .

[١٦٤] [وقد يستدل عليه . . . . الخ] .

أقول : هذا استدلال على نفى مشاركته للممكن فى حقيقته .

وحاصله : لو كان الممـكن ، والواجب ، مشتركين فى الماهية ـ كما قاله قدماء المشايخ ـ فلا محالة مابه امتياز كل منهما ، أمر سوى ما به الاشتراك ، أى أمر سوى الماهية .

فالوجوب والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، فيجب أن يـكون الواجب ممكنا ، وواجبا . وكذا الممـكن .

وهو تناقض .

و إن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، أى أن :

ماهية الواجب ، وما به امتيازه وتعينه ، يلزمهما الوجوب .

وماهية الممـكن ، وما به امتيازه ، يلزمهما الإمكان .

[١٦٥] واعلم أن التوحيد :

إما بحصر وجوب الوجود .

أو بحصر الخالقية .

أو بحصر المعبودية .

والأول قد مرت الإشارة إلى دليله ، فى نفى المِثْل .

[١٦٦] وقد يستدل عليه بأنه لوتعددالواجب ، لذاته ؛ لـكان مجموعهما ممكنا؛

لاحتياجه إلى كل واحد منهما .

فلا بد له من علة فاعلية ، مستقلة .

وتلك العلة لا تـكون :

نفس المجموع .

فصار الوجوب لازما للواجب ، من حيث ماينضم إلى حقيقته .

فـكان الوجوب لازما للمركب .

فيـكون الواجب مركبا .   هذا خلف .

[١٦٥] [واعلم أن التوحيد إما بحصر . . . الخ] .

أقول : قد علمت أن حصر وجوب الوجود ، يستلزم حصر الخالقية ؛ فإن كل ممـكن لا محالة ينتهى إلى الواجب .

وما كان منتهى كل أمر ، فهو المستحق للعبادة .

وإنما ترديد الشارح ، على حسب تغاير المفهومات ، حتى يفيد كل واحد ، برهانا ، صراحة .

وقوله :

[قد مرت الإشارة إليه] .

قد بيّنّاها ، فلا تغفل .

[١٦٦] [وقد يستدل عليه . . . . الخ] .

ولا أحدهما .

ولا غيرهما .

أما الأول : فلا ستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه .

وأما الثانى ، والثالث : فلا متناع كون الواجب ، معلولا لغيره . فتأمل .

أقول : قد يستدل على نفى تعدد الواجب مطلقا ، بأن يقال :

لو تعدد الواجب ، لكان لنا مجموع المتعدد موجودا ، ونعنى بمجموع المتعدد ، ماهو معروض الاثنينية ، ومعروض الهيأة الاجتماعية .

ووجوده بديهى ، لا يسوغ إنكاره ، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما ، أى الوجودين .

والوجودان ، واقعان ، لا محالة .

وإذا كان المجموع موجودا ، فهو ممكن ؛ وذلك لاحتياجه فى الوجود إلى كل واحد من الوجودين .

ومحتاج الوجود ، ممكن بالضرورة ؛ إذ لم تكن ذاته كافية فى وجوده ؛ بل كل واحد من الجزأين ، له مدخل فى وجوده ، بحيث لو قطع النظر عنه ، لم يكن لهذا المجموع وجود .

وإذا كان ممكنا ، فلا بد له من علة مستقلة تامة ، تحصّل وجوده .

فتلك العلة التامة :

إما نفسه .

أو أحد الجزأين .

أو غيرهما .

والكل باطل ، فيبطل ملزومه ، وهو الإمكان ، فيبطل ملزوم ملزومه ، وهو التعدد .

أما بطلان كونه علة لنفسه ؛ فلأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، ووجوده قبل وجوده ، وهو محال بالضرورة .

. . . .

وأما بطلان كونها أحد الجزأين ؛ فلأن تأثيره إنما يكون فى الجزء الآخر ؛ إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع ، سواه .

فيلزم أن يكون الواجب ـ أى ما فرض واجبا، وهو الجزء الآخر ـ ممكنامعلولا.

و بطلان الثالث معلوم من هذا .

٭٭٭

إن تقل : كل واحد منهما علة فى المجموع ؛ إذ المجموع هو المتحصل من كليهما ، فكل واحد منهما واجب لذاته .

و باجتماعهما تحصَّل المجموع ؛ إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات .

فأقول لك :

إن كان كل واحد منهما علة تامة له ، لزم توارد المؤثر ين المستقلين على أثرواحد.

و إن كان كل واحد علة ناقصة ، والمجموع علة تامة ، لزم علِّيَّة الشيء لنفسه .

وقد يقرر البرهان بوجه آخر ، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس فى « التعليقات » :

[كل اثنين ، فالواحد منهما متقدم طبعا عليه ، أعنى أنه يتصور وجود الواحد منهما ، دون الاثنين .

ولا يتصور وجود الا ثنين ، إلا والواحد موجود فيه .

وهذه مقدمة كلية ، إذا أضيف إليها :

أن واجب الوجود ، لا يجوز أن يوجد قبله شيء ، أية قبلية كانت .

أنتج منهما : أنه لا يتصور موجودان ، متصفان بوجوب الوجود] .

انتهى .

وحاصله : أنه لو تحقق واجبان ، لـكان مجموعهما واجبا ؛ إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء .

وهى واجبة ، فهو واجب .

. . . .

مع أنه قد تقدم عليه أجزاؤه ، فيكون ممكنا ، هذا خلف .

❁

وأقول : كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة :

أما التقرير الأول : فلأنا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة .

قولكم :

[فالمجموع علة تامة ، لنفسه] .

نقول : نعم ، باعتبارين ، ولا ضيرفيه .

ولوتم ما قلتم ؛ للزم رفع العلة المادية ؛ فإن كل مركب ، فأجزاؤه أجزاء علته ، وأجزاء العلة ، متقدمة على المعلول ، بل وعلى العلة .

وليس المركب ، إلا نفس هذه الأجزاء التى هى علله . ومجموعها جزء أخير لعلته التامة .

فيلزم أن يكون الشيء جزأ لعلة نفسه ، فيكون متقدما على نفسه .

فليس يصح أن تكون أجزاء الشيء من أجزاء علته ، على هذا الذى قلتم ؛ مع أن العلة المادية ، متحققة بإقراركم ، بالبرهان .

❁

وأما الثانى : فلأنى أقبل أن كل منهما واجب بذاته ، وهما واجبان بذاتهما .

قولك :

[إنهما محتاج إلى أحدهما] .

قلت : إنك قد اعتبرت من نفسك أمرا جعلته محتاجا ، كأنه هيأة اجتماعية ، أو ما يشبه ذلك ، وليس كلامنا فيه .

و إلا ، فهما ، وكل واحد منهما واجب بذاته ، و باعتبار الاجتماع يعرض التركيب .

ولكن ذلك اعتبار لا واقع له ، فافهم .

❁

[١٦٧] والثانى :

قد أشير إليه فى الآية. وقد قيل : إنه دليل إقناعى ، لجواز أن يتفقا ، فلا يلزم الفساد.

و يمكن أن يقال : إن إمكان التعدد ، يستلزم إمكان التخالف .

وعلى تقدير التخالف :

إما أن يحصل مراد أحدهما .

أو كليهما .

أولا يحصل شىء منهما .

والكل محال .

أما الأول : فلا ستلزامه كون الآخر عاجزا ، فلا يكون خالقا . وقد فرض أنه خالق . هذا خلف .

وأما الثانى : فلا ستلزامه اجتماع النقيضين .

وأما الثالث : فلاستلزامه ارتفاع النقيضين .

وأما أنها جميلة ؛ فلدقتها عن أعين الناظرين .

وكأن الشارح يشير بالتأمل إلى هذا .

وقد بينّا لك الكافى ؛ فى إثبات الوحدة . ولستَ بمضطر إلى قبول مثل هذا الكلام

[١٦٧] [والثانى : قد أشير إليه فى الآية . . . . الخ] .

أقول : أى برهان حصر الخالقية فى واحد ، قد أشير إليه فى الآية ، بطريق لزومى قطعى ، سوى ما تنطق به من الخطابى الإقناعى .

وحاصل الإقناعى : ظاهر ؛ إذ هو المصرح به فى آية أخرى ، وهى قوله تعالى :

[إِذَنْ لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ ، وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ] .

وتقدير اليقينى ما أشار إليه بقوله :

[ويمكن أن يقال . . . . الخ] .

فإن منع استلزامه إمكان التخالف ، لجواز أن يكونا متوافقين فى الإرادة ، بحيث يستحيل اختلافهما :

إما لأن مقتضاهما ، إيجاد الخير ، أو ما الغالب فيه الخير .

و إما لأن ذاتهما ، تقتضى الاتفاق .

فالجواب : أنه لا يخلو :

إما أن تكون قدرة كل واحد منهما ، و إرادته ، كافية فى وجود العالم .

أولا شىء منهما كاف .

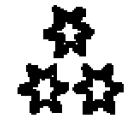
أو أحدهما كاف فقط .

وعلى الأول : يلزم اجتماع المؤثرين التامين ، على معلول واحد .

وعلى الثانى : يلزم عجزهما ؛ لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر .

وعلى الثالث : لا يكون الآخر خالقا ، فلا يكون إلٰها .

[أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ؟] .



لايقال : إنما يلزم العجز ، إذا انتفت القدرة على الإيجاد ، بالاستقلال .

أما إذا كان كل منهما قادرا على الإيجاد بالاستقلال ، ولكن يتفقان على الإيجاد بالاشتراك ، فلا يلزم العجز .

و إنما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية ؛ لأنه صريح الدليل ؛ إذ ما يجعل فى الدليل من المقدمات ، كلزوم العجز وما يشبهه ، إنما هو مما يتعلق بالخالقية .

لا بوجوب الوجود ، من حيث هو وجوب .

فمن ثم جعله مختصا بالخالقية ، و إن كان يستلزم حصر الوجود فى واحد ، بطريق المآل . ثم ليس المراد بالخالقية ، مجردها ؛ بل الخالقية التامة ، بحيث لا يكون فى الواقع ماهو أرقى منها . وهى التى يلزم الخلف بعدمها فى قوله :

كما أن القادرين على حمل الخشبة بالانفراد، قد يشتركان فى حملها، وذلك لا يستلزم عجزهما ؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك .

و إنما يلزم العجز ، لو أراد الاستقلال ، ولم يحصل .

لأنا نقول : تعلق إرادة كل واحد منهما ، إن كان كافيا ، لزم المحذور الأول .

و إن لم يكن كافيا ، لزم المحذور الثانى .

والملازمتان بديهتان ، لا تقبلان المنع .

وما أوردتم من المثال فى سند المنع ، لا يصلح للسندية ؛ إذ فى هـذه الصورة ، ينقص كل واحد منهما من الميل ، الذى يستقل فى الحمل به ، قدر مايتم بالميل الصادر من الآخر ، حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين .

وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل ، فاعلا مستقلا .

وفى مبحثنا هذا ، ليس المؤثر إلا تعلق الإرادة والقدرة ، ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شىء منهما .

وهذا وجه متين من سوانح الوقت ، لا يبقى فيه للمنصف ريبة .

والله ولى التوفيق .

[فلا يكون خالقا ، وقد فرض أنه خالق، وما يشبه ذلك فيما يأتى] وهذا البرهان يسمى عند القوم [ببرهان التمانع] .

وحاصله ــ على ما أوردوه : أنه لو كان هناك إلٰهان تاما القدرة والإرادة ، وجميع الكمالات ، لصح لكل منهما ، إيجاد كل ممكن ، فى كل زمن .

إذ جميع الممكنات ، بالنسبة إلى إرادة كل منهما ؛ متحد النسبة ، ولا إباء فى ذات الممكن، عن قبول تعلق الإرادة والقدرة، بها، من أى واحد من المريدين القادرين.

فإذن يجوز أن يصدر من أحدهما، حركة زيد فى وقت معين، و يصدر من الآخر إرادة سكونه ، فى هذا الوقت بعينه ؛ لما علمت من عدم الإباء المذكور، بحسب الذات .

. . . .

فقد جاز أن يقع بينهما تمانع ، فلو فرض وقوعه :

فإما أن يحصل مرادهما معا ، كما هو مقتضى تساويهما فى الكمال ،فيجتمع الضدان .

أو يحصل مراد أحدهما فقط ، دون الآخر ، فيلزم عجز الآخر ، فلا يكون مساويا لمن حصل مراده ، فى الكمال ، فقد كان ماهوَ أرقى منه ، فلا يكون إلها ، بل النافذ الأمر هو الإله . هذا خلف .

أولا يحصل مراد واحد منهما ، فيلزم عجزهما ، وتخلف مراد كلٍّ عن إرادته ؛ وهو عين النقص فى الألوهية ، وهو خلاف المفروض أيضا .

فإذن على فرض وقوع التمانع ، يلزم أمور كلها محالة ، فهو محال .

والمحال إمكانه محال ، فما استلزم إمكانَه ، وهو تعدد الإله محال .

وهذا غاية مايمكن أن يقال فى تقريره ، على طريقهم .

⁂

وعليه أن يقال : لو فرض إلٰهان تاما الكمال ، من جميع الوجوه ، لم يكن بينهما تمانع ؛ وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدللتم .

وليست الاستحالة من طرف القابل ، وهو الممكن ، بل من طرف الفاعل ، وهو الإلهان البالغا غاية الكمال ، فيكونان واجبي الاتفاق .

وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته ، كافية فى خلق ما يريد .

وبالجملة : فهذا البرهان ، غير متين ، وإن ظنه الشارح متينا .

هذا هو ما أبداه القوم فى الآية المشار إليها ؛ وتبعهم الشارح وغيره .

⁂

وأما أنا فأجعل منطوق الآية ، دليلا حقيقيا قطعيا .

فأقول : قد بيَّنا ــ فى موضعه ــ : أن الماهيات المتخالفة ، لا يجوز اتحادها فى لازم واحد .

. . . .

فإن اتحدت أشياء فى أعم ، فهو لازم لأعم مشترك بينها ، كما فى [المضىء] اللازم لـ [الشمس ، والسراج] ؛ فإنه لازم لأمر فيهما ، وهو [الحرارة والنارية] .

و كـ [المتحرك بالإرادة] اللازم لـ [الإنسان والفرس] وغيرهما من سائر الحيوانات؛ فإنه لازم للأعم فيها . وهو [الحيوان] . وهكذا .

و بيان ذلك على وجه الاختصار، أنا لانعلم من معنى اللازم للشىء ، إلا ما تكون ذات الشىء ، بحيث تقتضى عدم انفكاكه عنها ، فى التحقق :

إما بوسط .

أو ينتهى إليها بغير وسط .

فلابد أن يتحقق :

بين ذلك اللازم .

و بين تلك الذات .

مناسبة خاصة ؛ بحيث لا توجد له تلك النسبة ، مع ذات أخرى ، و إلا لكان كل من الذاتين مقتضيا لتحققه ، فيكون تحصيلا للحاصل ، وتحققا للشىء قبل تحققه ، وهو محال بالبداهة .

و بيان الملازمة : أنه لما تحقق بإحداهما ، فقد ثبت له أنه متحقق .

فلو تحقق بالأخرى ، لكان تحققا ثانيا ، بعد التحقق أولا . وهو ظاهر .

أو كان صدوره عن إحداهما ،دون الأخرى ، ترجحا بلامرجح ، وهو محال أيضاً.

فإذن علاقة اللزوم لا توجد إلا بين اللازم ، وملزومه الخاص فقط .

فإذن الماهيات المتخالفة ، لاتقتضى إلا أمورا متخالفة .

وهذا حكم قد تقضى به البداهة ، بعد تصور الأطراف .

⁂

وقد تقرر بالبرهان أيضا ؛ أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست أمور اختيارية بل هى من لوازم ذاته ،لذاته ، ومن مقتضى حقيقته .

. . . .

و إلا كانت له بسبب منفصل ، فيحتاج فى كمال وجوده إلى غيره ، وهو خلف .

ومن جملة الصفات الكمالية ، التى أجمع عليها العالم ، صفة العلم الذاتى .

وقد قام بثبوتها البرهان ، كما تحقق لك .

وقد بُيِّن بالبرهان أيضا أن علم الواجب يجب أن يكون علما فعليا ، لا انفعاليا .

والإيجاد فى عالم الخارج ، إنما هو على حسب ما انتظم فى العلم .

فعلمه مناط نظام العالم فى الإيجاد ، وترتيبه على الوجه الأكمل الأعلى .

أى على وجه ليست الأشياء إلا عليه فى أنفسها والواقع .

و إلا لكان علمه جهلا .

أو كان متأثرا عن غيره .

وكلاهما ينافى الوجوب .

⁂

إذا تقررت فى عقلك هذه المقدمات ، فلو كان هناك إلٰهان واجبا الوجود ، هما مبدآن لحقائق الممكنات ، وهما متخالفان فى الحقيقة ، بالضرورة ، و إلا لكانا ممكنين للزوم التركيب ، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة .

فالعلم الذاتى لأحدهما مغاير للعلم الذاتى للآخر .

والعلوم التفصيلية تابعة له ، فكان نظام العالم مختلفا ، على حسب ما اقتضاه ذات كلٍّ .

وعلى حسب اقتضاء كلٍّ ، يجب أن يوجد فى الخارج ، و إلا انقلب العلم جهلا .

فقد وجب أن يكون النظام مختلفا ، فى كل جزئى من جزئيات العالم فى الخارج .

فيجب أن يوجد كل جزئىٍّ ، بغير وجوده .

وأن يكون للشىء فى نفسه واقعان .

فلا يقع .

أو يلزم الجهل .

[١٦٨] والثالث :
وهو حصر المعبودية فيه ، وهو أن لا يشرك بعبادة ر به أحدا .
فقد دلت عليه الدلائل السمعية،وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاةوالسلام.
إذ كلهم دعوا المكلفين أولا ،إلى هذا التوحيد، ونهوهم عن الإشراك فى العبادة.
قال الله تعالى :
[أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ] .
[١٦٩] [ولا ظهير] أى لا معين [له ، ولا يحل فى غيره] .
لا بطريق حلول الشيء فى المكان .
ولا بطريق حلول الصفة فى الموصوف .
أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز،لكونهما من خواص الأجسام والجسمانيات.
وأما الثانى : فلا ستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب .



فيلزم فساد العالم ، وعدم وقوعه ؛ لوجوب مقتضى الذات الواجب .
ف[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا] .
لكن العالم ، لم يفسد .
فالواجب المبدأ ، واحد .
فدقق النظر جدا،فليس لى مجال التوسعة فى الكلام ،لضيق الوقت ،ونقض المرام.
[١٦٨] [والثالث : وهو حصر المعبودية . . . . الخ] .
أقول : هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع ، عند أصحابنا ؛ فلذا استدل عليه به .
و إن كان قد يطلب بالعقل ، عند غيرنا .
ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات .
فهو الحقيق بالعبادة .
[١٦٩] [ولا ظهير له ، ولا يحل فى غيره . . . . الخ] .

والنصارى ذهبوا إلى حلوله فى عيسى عليه السلام :

قال فى المواقف :

« إن النصارى .

إما أن يقولوا : بحلول ذاته فى المسيح .

أو حلول صفته تعالى فيه .

وكل منهما :

إما فى بدن المسيح .

أو نفسه .

و إما أن لا يقولوا بشىء من ذلك ، وحينئذ .

فإما أن يقال : أعطاه الله القدرة على الخلق والإيجاد .

أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا وتكريما ، كما سمى إبراهيم خليلا .

وهذه الاحتمالات كلها باطل ، إلا الأخير . . . »

وما نقل عن الانجيل ، أن « يوحنا » ـ وهو واحد من الحواريين ـ سأل عيسى ـ على نبيِّنا وعليه الصلاة والسلام ـ : إنك تقول : « قال :أبى كذا ، وأمرنى أبى بكذا » أرنا أباك .

فقال عيسى ـ عليه السلام ـ : « من رآنى ، فقد رأى الأب ، والأب حالٌّ فىَّ ، و إن الكلام الذى أتكلم به ، ليس من قِبَل نفسى ، بل من قِبَل أبى الحالّ فِىَّ . وهو الذى يعمل هذه الأعمال التى أعمل ، آمِنْ وصَدِّق، أنا مِنْ أَبِى، وأبى فىَّ » .

فعلى فرض صحته ، وعدم التحريف ، يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به .

وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدأ ؛ فإن القدماء كانوا يسمون المبادئ بـ[الآباء] .

أقول : هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الألوهية ، تقليداً لظواهر أقوالِ زعمائهم .

وأنت تعلم أن المتشابهات فى القرآن وغيره، من الكتب الإلٰهية كثيرة، و يردها العلماء — بالتأويل — إلى ما علم بالدليل .

فلو ثبت ذلك ، لكان من هذا القبيل .

وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله فى علىّ وأولاده .

وقالوا : لايمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ، كجبريل — عليه السلام — فى صورة « دحية الكلبى » .

فلا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين : كعلىّ ، وأولاده ، والأئمة المعصومين .

وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول .

وأن جبريل عليه السلام ، لم يحل فى « دحية الكلبى » بل ظهر بصورته .

وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه .

[١٧٠] [ولا يقوم بذاته حادث] .

قيل : لأن مايقوم به ، لابد أن يكون من صفات الكمال .

فلو كان حادثا ، لكان خاليا عنه فى الأزل . والخلو عن صفات الكمال نقص .

وهو منزه عن ذلك .

و إلا فبعد العلم بمعنى وجوب الوجود — كما أسلفنا — لاحاجة إلى الاستدلال ، على نفى أمثال هذه المحالات .

[١٧٠] ولا يقوم بذاته حادث . . . الخ] .

أقول : حلول شىء فى شىء :

إما أن يكون حلولا بالمعنى العرفى العامى ، وهو التمكن فى المكان .

و إما أن يكون بالمعنى الاصطلاحى ، أى أن يكون الحال والمحل ، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، عقلية ، أو حسية .

وهو بالمعنى الأول منفى عن الواجب بالضرورة ؛ فإنه من خواص الجسمانيات .

وهذا إنما يتم إذا لم يـكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها .
[١٧١] وأورد على هذا ، أنه إنما يكون الخلو عن صفة الـكمال ، نقصا ، لو لم يـكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الـكمال ، بأن يتصف دائما بنوع كمال ، تتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد .

فيستحيل عليه ، قديما ، وحادثا ، فلا يحل فى ذاته شيء بهذا المعنى .

وأما المعنى الثانى :

فإن كان حلول جوهر فى جوهر ، كالهيولى والصورة ، فذلك يستلزم التركيب ، و يـكون من حلول أحد الجزأين فى الآخر ، وهو عليه تعالى محال ، أيضا .

و إن كان كاختصاص الصفة والموصوف ، فهو المعنِيّ بلفظ القيام ، وهو جائزعليه تعالى ، بل واقع .

فالصفة التى يجوز أن تقوم بذاته أزلية ، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث ؛ لأن كل ماقام بذاته فهو كمال له .

وقد بيّنّا — فى محلّ — أن الواجب يجب أن تـكون جميع كمالاته بالفعل ، ولا شيء منها بالقوة . فلا يحل فى ذاته حادث .

وقد برهنا على ذلك فى رسالتنا [الواردات] بما محصله :

أن اختصاص وصف بذات ، لابد له من منشأ اختصاص .

فإما فى الذات . أو نفس الذات .

و إلا كان اختصاصها به ترجحا بغير مرجح .

ولا يـكون المنشأ فى الذات ، لاستحالة التركيب .

فتعين أن يـكون المنشأ هو الذات .

والذات أزلى ، فالاختصاص أزلى .

فالصفة أزلية ، فافهم .

[١٧١] [وأورد على هذا . . . الخ] .

وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد حادثا ، لكان النوع حادثا ؛ إذ لا وجود له إلا فى ضمن الفرد .

قلت : وأنت خبير بفساد ذلك ، كما سلف .

فالوجه فى إبطال هذا الاحتمال ، ما أسلفناه ، من إبطال الحوادث المتعاقبة ، غير المتناهية ، بجريان برهان التطبيق ، وغيره ، فيها .

أقول : وأورد على قول المستدل :

[والخلو عن صفة الكمال نقص مستحيل] .

أنا نمنع هذه المقدمة ؛ لأن كونه نقصا إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنا .

أما لو كان ممتنعا لكمال آخر حاصل للذات ، يكون زوال ذلك الحاصل شرطا فى حصول ما يحصل ، فلا يكون الخلو عنه نقصا .

فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة، التى السابق منها شرط لحصول اللاحق، من الأزل إلى الأبد .

وأجيب عنه بجواب غير صواب ، حاصله :

أن كل فرد منها ، قبله فرد ، فكل واحد منها حادث ، فالمجموع حادث .

فأول الصفات ، ليس له سابق مانع ، وإلا لكان من المجموع ، فقد كان للذات خاليا عن جميع هذه الكمالات الحادثة ، مع إمكان حصولها للذات ؛ إذ لا مانع ، فيكون الخلو عنها نقصا .

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضى حدوث النوع ، كما سبق أن المراد بقدم النوع ، أن لا يزال فرد منه موجودا ، وهذا لا ينافيه مسبوقية كل فرد معين .

ثم استصوب أن يجاب بإبطال هذا التعاقب ، ببراهين التسلسل السابقة ؛ ثم إنهم قد أوردوا على الشارح ، إيرادا ، ثم دفعوه بالتسلسل .

[١٧٢] هذا ، والمراد من الحادث هٰهنا ، الصفة الحقيقية .

وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة .

كخالقية زيد وعدم خالقيته .

وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه ، لا بتغير فى ذاته تعالى.

كما إذا انقلب الشيء عن يمينك ، إلى يسارك ، وأنت ساكن غير متغير .

والصفات الحقيقية التى يلزمها الإضافة ، إنما تتغير تعلقاتها ، دون أنفسها .

لايقال : هذا الدليل جار فى الإضافات ، والسلوب ، مع تخلف المدعَّى ، وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى عنه .

لأنا نقول : لانسلم جريان الدليل فيها كلها :

فإن مثل إيجاد العالم ، وخالقية زيد ، ليس من صفات الكمال ، حتى يكون الخلو عنها فى الأزل نقصا .

بل قد ندعى أن الخلو عنها ، فى الأزل ، كمال يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزمانى ، كما استأثر بالقدم الذاتى .

وقد علمت مافى براهين التسلسل ، من الخدش ، فارجع إليه .

ص [١٧٢] [والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية . . . الخ] .

أقول : يريد أن يصرح بما أشارت إليه عبارة الدعوى .

[أى لايقوم بذاته حادث] .

فإن المفهوم من القائم الحادث ؛ إنما هو الصفات الحقيقية .

أما الاعتبارات الإضافية ، فإنما يقال :

[عارضة بمفاهيمها للذات] .

لا [قائمة بالذات] .

فالذى نبرهن على استحالة حدوثه للذات ، إنما هو الأوصاف القائمة بالذات .

. . . .

وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فليس يستحيل تجدد شيء منها ، واعتبار عروضه للذات ، مالم يقم دليل على وجوب شيء منها للذات ، فيجب .

وتفصيله : أن من الإضافات ، ما يكون عروضه محض انتزاع ، يتحقق عند وجود شيء ما ، أو اعتباره ، وليس يرجع إلى شيء فى ذات الواجب .

ومن السلوب ما يكون أيضا كذلك ، كخالقية زيد ، المنتزعة من حدوث زيد، عن ذات البارى .

فإنها أمر ، يعتبره المعتبر بعد ذلك ، و إلا فليس شيء سوى الواجب، وذات زيد فقط .

والخالقية اعتبار ما ، يلاحظه العقل ، عند ملاحظتهما .

وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد ، غير صادر عن ذات البارى ، كذا .

ومثل هذا من اعتبارات عقلك ، لا دخل له فى ذات ربك ، ولا فى صفاته ، بل تجدد هذه الأمور ، إنما هو بتجدد شيء باعتباره مع الذات ، ينتزع مثل هذا منه .

ككونه مع زيد ، ثم مع عمرو ، وغير ذلك .

ومنها ما يكون بحيث يعود ، إلى أمر فى الذات، كتعلق العلم الذى مآله انكشاف المعلوم ، لدى الذات .

فهو — وإن كان إضافة — لكن سلبه عن الذات — وقتا ما — من المحالات ؛ لاستلزامه الجهل فى الواجب ، وهو محال .

وكسلب الجسمية .

وسلب الإمكان الخاص .

وغير ذلك من السلوب ، التى لو لم تتحق لعاد الأمر إلى وجود شيء فى الذات ، يستحيل أن يكون لها .

فمثل هذه الإضافات والسلوب ، يستحيل أن تكون غير الواجب ، ثم يثبت ، بل يجب حصولها للذات .

. . . .

فلا يقال : إن البرهان المذكور ـ فى امتناع تجدد الصفات الحقيقية ـ جار أيضا فى تجدد الصفات الإضافية .

لأنا لانسلم جريان الدليل فى كلها ، بل ما كان منها أمرا يعرض بانتزع مجرد عن أن يعود إلى حصول أمر فى الذات ، أو صفاتها .

كالخالقية ، وعدم الخالقية .

والسابقية ، والمسبوقية .

والمعية ، وما يشبه ذلك .

فليس إلا محض اعتبار فى العقل ، ليس بالكمال ، ولا بالنقص .

وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرا فى الذات ، فهو بحسب ما يستلزمه من :

الوجوب .

والاستحالة .

وحاصل الكلام أن الاعتبارات التى لاتستلزم حقيقات تعود إلى الذات ،ليست فى الخارجيات الحقيقية ، حتى يقال : إنها كمال أو نقص .

وما استلزم أمرا حقيقيا ، فيعد كمالا أو نقصا ، باعتبار لازمه ، فيجب أو يستحيل من هذه الحيثية .



بقى الكلام فى مسألة السمع والبصر وتعلقيهما ؛ فإن الناشىء من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والمبصر ، على وجه أتم .

فهو يوجب أمرا حقيقيا ، يعود إلى كمال الذات ، فلا يصح أن يكون متجددا .

فنقول : من الواجب أن يقال : لا بد أن يكون ذلك التعلق أزليا ، ولا يصح أن يكون حادثا بحدوث المسموع والمبصر ، والا انتقضت قاعدة الكمال والنقص.

. . . .

وما أفظع ما قال بعض حواشى هذا الكتاب !!! من أن : [السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشيء قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده ؛ فإن ذلك بعد كونه مجزاعن تسديد الدليل ، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر ، يستحيل أن يكون له وقتا ما .

وإن ذلك إلامساواة الواجب للممكن ، فإن كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتا ما ، ثم بسبب ما يحصل له .

خصوصا ويرد عليه فى هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح .

على أنه يمكن أن يقال: إن وجود العالم فى الأزل ممتنع،فلا يكون عدم إيجاده نقصا.

وحاصل ما قاله هذا الرجل — إيرادا على هذا الذى قاله الشارح — : للخصم أن يقول : الصفات الكمالية التى جوزنا قيامها بذاته ، هى التى امتنع الاتصاف بها فى الأزل ؛ لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام ، فى امتناع وجودها فى الأزل ، على تقدير امتناع وجود العالم فى الأزل .

فإن قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف ، فى الأزل ، فلا يقوم علينا ، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة ، كما منعتم] .

انتهى كلامه .

والعجب أن هذا الكلام بعد كلامه الأول ، بصفحة .

فاعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف ، فى جانب ما هو أعظم الكمالات ، بعد الوجود ، وهو العلم !!! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط ، أو معد ، من جانب المفاض عليه !!! .

وما ضره لو جرى على قول الشيخ :

من أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم .

والله اعلم .

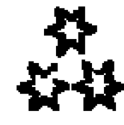
[١٧٣] على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم فى الأزل ممتنع ، فلا يكون عدم إيجاده فى الأزل نقصا .

كما أنه ليس عدم شمول القدرة للمتنعات نقصا .

وما يقال من أن :

« أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية » .

ليس بشىء ، كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا .



وأما السلوب : فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى ، فجريان الدليل فيها ، لا يضر ؛ لأن المدعى غير متخلف ؛ لامتناع الخلو عنها .

وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح .

[١٧٣] [على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم فى الأزل . . . الخ] .

أقول : هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد ، بعد أن لم تكن .

وحاصله : أن الصفة المستحيل فقدها ، وعروضها ، هى ما كانت كمالا .

وليست خالقية زيد فى الأزل ، بكمال .

أما الصغرى فظاهرة .

وأما الكبرى ؛ فلأن خالقية زيد فى الأزل، تستلزم وقوع بعض العالم فى الأزل.

ووقوع العالم فى الأزل محال .

وما كان محالا ، لا يكون كمالا .

فعدمه ليس بنقص ؛ فإن النقص إنما هو فقد الكمال .

وذلك كما يقال : إن عدم شمول القدرة للمتنعات ، ليس نقصا .

وما يقال ـ نقضا على قولنا : إن وجود العالم فى الأزل محال ـ : من أن الإمكان لازم لماهية الممكن فى ذاتها ، فلا ينفك عنها أزلا وأبدا .

. . . .

فإمكانها أزلى .

وأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية .

لأنه ممكن الوجود ، فى أى أوقات الأزل .

فليس بشىء كما بسطه الشارح فى بعض تعليقاته .

ولا نطيل بذكر ما قاله ، والكلام معه فيه و بعده ، فهو محل نظر ، وقدمنا فى بحث حدوث العالم ، شيئا مما يتعلق بهذه المقالة .

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للبارى صفة ، ليست بكمال ، لاستحالة أن يكون له أزلا .

أو هى كمال ، لكن عدم حصولها ، لاستحالة تحققها فى الأزل ، ليس نقصا .

فقد فتح مجال واسع للخصم ، به يذهب إلى أن يحدث فى ذات البارى ، صفة حقيقية ، هى كمال .

وعد حصولها — لاستحالته — ليس بنقص .

أو هى ليست بكمال ولا نقص ، بدليل عدم حصولها فى الأزل .

فرجع النزاع إلى أصله بدون فائدة ، فى إطالة الاستدلال ، وتضارب الأقوال .

وكلام الناظرين والشارح ، لا يخلو عن هذين المسلكين ، اللذين لافائدة فيها.

⁂

والحق : أنه لا سبيل إلا أن نحسم المادة ، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى ، فهى كمال من كمالاته .

وذلك ضرورى؛ فإن القابل لأمر حقيقى يكون له ، لايتم كمال الوجود من جميع الجهات الحقيقية ، إلا بذلك الأمر الحقيقى .

وغير ذلك لا يعقل .

و إن الحق تعالى ليس له كمال ينتظر ، و إلا كان بدونه ناقصا .

[١٧٤] [ولا يتحد بغيره] .

وأما ماذكروه من الخالقية ، فلا نقول بأنها أمر حقيق ، حدث للبارى تعالى فى ذاته ، أو استلزم ذلك .

بل أقول : إنها اعتبار محض ، ولم يقع فى الخارج سوى الحادث المخلوق ، وذات الواجب .

ثم بمحض الانتزاع ، تصورنا أمرا بينهما ، ينسب إلى كل منهما ، وليس منشؤه سوى الذاتين .

و إلا فبيِّنْ مامعنى الخالقية ؛ حتى نتكلم فيه ! ! ثم إنك لن تستطيع .

وأما السمع والبصر ، فإن كنت تقول :

إن سمع الواجب وبصره يحتاج إلى ارتسام صورة المسموع والمبصر فى ذاته .

أو أخْذِ الضياء ، أو تموج الهواء ، وما يشبه ذلك ، فنعم :

يتوقف إبصاره على حدوث المبصر .

وسماعه ، على حدوث المسموع .

ولكن هذا منك يكون خبطا ظاهرا .

و إن كنت تقول : إن صفات الواجب تتعالى عن مثل ذلك ، و إنه ليس البصر إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للمبصر .

وكذا السمع ليس إلا إدراكا خاصا ، أعلى من إدراكك للمسموع .

وتعنى بذلك أنه إدراك للجزئى المبصر على وجه أتم .

فلا يسعك أن تقول: إنه يحتاج إلى حدوث المبصر والمسموع؛ وذلك سهل التحصيل.

[١٧٤] [ولا يتحد بغيره . . . الخ] .

أقول : لما بيَّن .

أنه لا يحل فى غيره .

يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء :

الأول : أن يصير الشيء بعينه ، شيئا آخر ، من غير أن يزول عنه شيء ، أو ينضم إليه شيء .

وهذا محال مطلقا ، سواء كان فى الواجب تعالى ، أو فى غيره .

لأن المتحدين :

إن بقيا ، فهما اثنان ، فلا اتحاد .

وإن فنيا فهما معدومان .

وإن فنى أحدهما ، وبقى الآخر ، فلا اتحاد أيضاً ، بل بقاء واحد ، وفناء آخر .

والثانى : أن ينضم إليه شيء ، فيحصل منهما حقيقة واحدة ، بحيث يكون المجموع شخصا وحدا آخر ، كما يقال : صار التراب طينا .

والثالث : أن يصير الشيء شيئا آخر ، بطريق الاستحالة ، فى جوهره ، أو عرضه ، كما يقال : صار الماء هواء ، وصار الأبيض أسود .

والكل فى حقه تعالى محال .

أما الأول ، فلما مر .

ولا يحل فى ذاته حادث .

رتب ما هو لازم لها وهو انتفاء اتحاده بغيره ، بالمعنى الثالث فى الشرح .

فإنه لما لم يحل هو فى غيره ، فيستحيل أن يستحيل شيء إليه ؛ لأن ما إليه الاستحالة فى الحقيقة ، حالٌ فى المستحيل ، أو فى جزئه .

ولما لم يجز أن يحل فى ذاته حادث ، استحال أن يستحيل هو إلى غيره ؛ فإن المستحيل هو إليه ، وصف طارئ بعد الاستحالة ، أو صورة حالة فى مادة المستحيل .

وعلى كل ، فهو حدوث أمر فى ذاته ، بعد الاستحالة ، لم يكن له قبلها .

أما المعنى الأول من الاتحاد الذى ذكره الشارح ، فليس مما ينبه عليه فى هذا المقام ، بل فى الأمور العامة ، فإنه ليس مما يخص الواجب .

[١٧٥] وأما الثانى : فلأن أحدهما ، إن لم يـكن حالًا فى الآخر ، امتنع أن يتحقق منهما حقيقة ، واحدة ، وهذا ضرورى .

و إن كان أحدهما حالًا فى الآخر .

فلا يخلو من أن يـكون الواجب ، فى الآخر .

أو بالعـكس .

والأول : محال ؛ لاستغناء الواجب ، وامتناع حلول المستغنى .

والثانى أيضا محال ؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب ـ وهو مستغن عن الحال ؛ لأن الاحتياج ينافى الوجوب ـ فيكون الحالُ عرضا، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة، متحصلة .

غايته : أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية .

وأورد عليه : أنه ربما كان الواجب مع الغير، محلا للجزء الصورى ، كما فى العناصر الممتزجة التى تحلها صور المواليد .

ودعوى الاحتياج ، أو الانفعال ، بين الأجزاء المادية ، غير مسموعة .

⁂

سلمنا أن الواجب هو المحل ، لـكن لا نسلم أنه لا يحصل من الموضوع والعرض، ماهية حقيقية ، بل الإشراقيون ، نفوا الصورة النوعية الجوهرية .

وادعوا أن أنواع الأجسام ، مؤلفة من الصورة الامتدادية ، والأعراض القائمة بها كالسرير المركب من :

وأما المعنى الثانى ، فهى مسألةٌ هل يجوز أن يكون الواجب ، جزءاً لغيره . وهى مسألة أخرى ، لم تذكر بعدُ فى المصنف .

[١٧٥] [وأما الثانى . . . . الخ] .

أقول : قد أطال الشارح فى نفى هذا القسم ، بما لا طائل تحته ؛ فإنه عجز عن دفع ما يرد عليه .

والحق: أن يقال : إنه لما ثبت أن الواجب تعالى، غير مادى ، فمن الضرورة أن لا

قطع الخشب .

والهيأة الاجتماعية ، التى هى عرض .

وأما الثالث : فلأن التغير الجوهرى ، والعرضى ، فى حقه تعالى ، محال ؛ لما مرّ من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية .



[١٧٦] [ليس بجوهر] .

إذ الجوهر ، هو الممكن المستغنى عن المحل .

أو هو المتحيز بالذات .

وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز .

[ولا عرض] .

لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له .

والواجب مستغن عن الغير .

[ولا جسم] .

ينضم إليه شىء ؛ فإن الانضمام والتفارق ، والامتزاج ، والحلول الجوهرى ، ولوازمها، من خواص الماديات ؛ لاستلزامه التجدد .

فإن قلت : جاز أن ينضم إلى غيره ، انضمام النفس المجرد ، إلى البدن، كما ذهب إليه بعض الفرق .

قلت : إن كنت تريد من الانضمام ، ماهو جسمانى ، أو موجب افتقار فى كمال، إلى غيره ، فقد نفيناه .

وإن كنت تريد مجرد التعلق التدبيرى ، فالحق ـ تبارك وتعالى ـ ينسب إليه تدبير الكل ، وإفاضته جميع جهات الوجود ، على ما أراد من عالم الإمكان .

فهذا القدر من التعلق لا ننكره .

[١٧٦] [ليس بجوهر . . . الخ] .

لأن الجسم مركب ، فيحتاج إلى الجزء ، فلا يكون واجبا .

[ولا فى حيز ، وجهة] .

لأنهما من خواص الأجسام والجسمانيات .

[ولا يشار إليه بههنا ، أو هناك ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال] .

لما سبق .

والمشبهة ، منهم من قال :

إنه جسم حقيقة ، ثم افترقوا :

فقال بعضهم : إنه مركب من لحم ، ودم .

وقال بعض هو نور يتلألأ .

[١٧٧] كالسبيكة البيضاء .

طوله سبعة أشبار ، بشبر نفسه .

ومنهم من يقول : إنه على صورة إنسان .

فمنهم من قال : إنه شاب أمرد ، أجرد ، جَعْدٌ قَطَط .

ومنهم من قال : إنه شيخ أشمط الرأس .

ومنهم من قال: هو فى جهة الفوق. ومماس للصفحة العليا من العرش؛ و يجوز عليه الحركة

أقول : الجوهر والعرض ، ألفاظ اصطلاحية ، لمعانٍ محصلة عند أرباب العرف ، يستحيل أن يكون البارى أو صفاته ، داخلا تحت مفهوم واحد منهما .

و إلا فإن أريد من الجوهر [القائم بذاته] .

ومن العرض [القائم بغيره] .

لكان البارى جوهرا ، وصفاته عرضا .

ولا منع إلا من جهة الإطلاق الشرعى ، حينئذ .

[١٧٧] [كالسبيكة] .

والانتقال، وتبدل الجهات . ويئط العرش تحته ، أطيط الرحل الجديد ،تحت الراكب الثقيل ، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع .

ومنهم من قال : هو محاذ للعرش ، غير مماس له ، وبعده عنه بمسافة متناهية .

وقيل بمسافة غير متناهية . ولم يستنكف هذا القائل ، من جعل غير المتناهى ، محصورا بين الحاصرين .

ومنهم من تستر بـ [البلكفة]فقال:هو جسم،لا كالأجسام؛وله حيز لا كالأحياز. ونسبته إلى حيزه ، ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها .

وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه ، حتى لايبقى إلا اسم الجسم .

وهؤلاء لا يكفرون ، بخلاف المصرحين بالجسمية .

وأكثر المجسمة هم الظاهريون ، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة .

وأكثرهم المحدِّثون .

ولابن تيمية ، أبى العباس ، محمد ، وأصحابه ، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة فى القدح فى نفيها .

ورأيت فى بعض تصانيفه .

« أنه لا فرق عند بديهة العقل .

بين أن يقال : هو معدوم .

أو يقال : طلبته فى جميع الأمكنة ، فلم أجده » .

ونسب النافين إلى التعطيل .

من سبكت الفضة : أذبتها . أى كالفضة المذابة ، فى الصفاء .

وقوله [جَعْد] من جعودة الشعر ، أى تكسره وتثنِّيه .

والقَطَطُ شديد الجُعُودة .

وقوله : [أشمط الرأس] الشَّمَط ـ بفتحتين ـ مخالطة بياض الشعر بسواده .

والرجل أشمط ، والقوم شمطان .

هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية ، كما يشهد به من تتبع تصانيفه .

ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع ، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق ، كما خصص الـكعبة بكونها بيت الله تعالى ؛ ولذلك يتوجه إليها فى الدعاء .

ولا يخفى أنه ليس فى هذا القدر غائلة أصلا ، لـكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول .

[١٧٨] وأنـكر كون الفوق قبلة الدعاء .

بل قال : قبلة الدعاء هو نفسه .

كما أن نفس الـكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز .

[ولا الجهل ، ولا الـكذب] .

لأنهما نقص ، والنقص عليه تعالى محال .

وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان ، على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات،وأنه لايجوز عليه التبدل ، لا يحتاج إلى سلب الجهل .

وقوله [يئط العرش] من الأطيط ، وهو التصويت .

والرَّحْل : ما يجعل على الدابة ، ليركب عليه . و إذا كان جديدا ، ثقيلا راكبُه، كان له صوت .

[١٧٨] [وأنـكر كون الفوق قبلة الدعاء . . . الخ] .

النسخة التى بأيدينا هكذا :

[وأنـكر كون الفوق قبلة الدعاء ، بل قال : قبلة الدعاء ، هو نفسه ، كما أن نفس الـكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز] انتهى .

ومعناها : أنه لما ورد أن للدعاء قبلة ، فلا بد أن لا تـكون القبلة ، نفس الجهة ، مجردة عن شىء فيها ، هو ذو الجهة :

وأما الكذب فقد قيل : إن من جوز الخلف فى الوعيد ، بناء على أنه تكرمة من الله تعالى ، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى .

و بعضهم منع ذلك ، زعما منه بأن الكذب لا يكون إلا فى الماضى . والخلف فى المستقبل .

وفساده ظاهر ؛ لأن الكذب هو الخبر غير المطابق للواقع ، سواء فى الماضى ، أو فى المستقبل .

ومن ثم كذَّب الله تعالى المنافقين ، فقال تعالى :

[أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا ، يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ ، لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ ، لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ ، وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا ، وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ ، وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ] .

والوجه فى دفعه : أن آيات الوعيد ، مشروطة بشروط معلومة ، من الآيات والأحاديث .

منها الإصرار وعدم التوبة .

ومنها عدم عفوه تعالى .

فيكون فى قوة الشرطية ، فلا يلزم الكذب أصلا .

ويمكن أن يقال :

فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة ، بل نفس الكعبة » .

فجعل [الفوق] جهة الحق حقيقة ، من غير أن يتجوز بإرادة أنها جهة رحمته ، أو ما يشبه ذلك .

ولا ندرى ماذا كانت نسخة [الكلنبوى] ، حتى كتب عليها مالا يلائم .

[١٧٩] المراد منها : إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار ، فلا يتصف بالكذب ، كما ذكره علماء العربية ، فى مثل قولهم :

« الظبي يقاوم الأسد » .

إنه لإنشاء التعجب .

وفى قوله تعالى :

[رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ] .

إنه لإنشاء التحزن .

---

[١٧٩] [المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار . . . الخ] .

هذا الكلام فى غاية البرودة ، مخالف للذوق ، والعقل ، والشرع ، ورمى بغير برهان ، يؤدى إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر ، وما فيه ؛ إذ كل ما جاء فيه ، فهو من قبيل التهديد والإرهاب .

وأقبح منه قول من قال ، بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى .

وأرباب ، هذه المقالات ، قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة ؛ وهمُّوا بتجويز تكذيب الشرائع ، لمصالح توهموها ، وأغراض حصلوها .

ولقد ضلوا ، وأضلوا غيرهم ، من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم [أهل السنة] وقد برئت منهم السنة ، وصاحبها ، نعوذ بالله من الجهل ، وحب رئاسة الزور ، وقول الفجور ، والأخذ بأطراف الغرور .

وما أدرى لم لا يكون الأنسان عبدا ، للحق والبرهان ؛ ومحط نظره التنزيه . والتقديس ؟ ! ويترك العصبية ، وحمية الجاهلية ؟ ! وليت شعرى ! ! ماظنهم برب العالمين ، وبكلامه القديم ، ؟ ! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم ، يخبطون خبط عشواء.

سبحانك ما قدروك حق قدرك ، وما عرفوك حق معرفتك ! ! ! .

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيامة] .

بعين رؤوسهم ، كما هو مذهب الأشاعرة ، والسلف الصالح .

وخالفهم فى ذلك غيرهم .

وتحقيقه : أن الإبصار عبارة عن إدراك تام ، وانكشاف بليغ ، يحصل عقيب فتح البصر .

وهو فى الشاهد ، إنما يحصل بالمحاذاة ، والقرب ، وخروج الأشعة ،أو الانطباع.

وفى حق الله تعالى فى الآخرة ، يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط .

ولا يلزم من كون تلك الشرائط ، شرطا فى إداركنا ، فى هذه النشأة ، كونها شرطا فى النشأة الآخرة : إذ فى قدرة الله تعالى أن يخلق فى البصر قوة ، يتمكن بها من إدراك ذاته تعالى ، من دون تلك الشرائط ، كما قال :

[من غير موازاة ، ومقابلة ، وجهة] .

وعند الأشعرى وأتباعه ، تلك الشرائط أسباب عادية ، فيجوز الإبصار بدونها فى هذه النشأة ، كأعمى الصين يرى « بقة » الأندلس .

وكل موجود ، ممكن الرؤية عنده ، كالأصوات ، والطعوم، والروائح،والألوان.

واستدلوا على جواز الرؤية :

بالنقل .

والعقل .

---

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين . . . الخ] .

أقول : قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما فى أنه تعالى يُرى يوم القيامة .

ومثله فى أنه تعالى لا يصح أن يدركه البصر ، أى لا يرى بحاسة البصر .

الأول قوله : [إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

أما النقل : فلقوله تعالى : حكاية عن موسى :

« رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ، قَالَ لَنْ تَرَانِي ، وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ ، فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ، فَسَوْفَ تَرَانِي » .

وجه الاستدلال به ، أمران :

الأول : أن سؤال موسى ـ عليه السلام ـ الرؤيةَ ، يدل على إمكانها .

والثانى : [لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ ، وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ] .

وقد ورد هذا الثانى ، مع برهانه ، فى قوله :

[وَهُوَ ٱللَّطِيفُ] .

فهو فى قوة التعليل ؛ أى لأنه اللطيف .

ومن أحكام اللطيف ، أنه لا يُرى .

وقوله : [ٱلْخَبِيرُ] .

برهان على أنه يدرك الأبصار .

وكون الإدراك ، بمعنى الإحاطة ، غير مقبول ؛ على أنه لو كان ؛ لكان فى النظر ما يقاومه .

وتأيدت آية الإثبات بأحاديث صحيحة ، ثم استمر الأمر فى السلف على إجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين ، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا جسمانى ، ولا رسم له ، ولا جهة ، ولا شكل ، ولا صورة .

فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التى هى به عندنا .

واتفق الكل على ذلك ؛ فإن الرؤية بما هى عليه فى الشاهد ، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو جسمانى كثيف ، تقع عليه أشعة الضياء ، أو بما هو مضىء بذاته ؛ أو بغيره .

ثم افترقوا فى مقالاتهم .

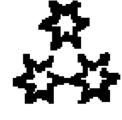
فمنهم من أخذ بطرف الإثبات ، لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا .

لأن العاقل ـ فضلا عن النبي عليه السلام ـ لا يطلب المحال .

ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام ، بالاستحالة ؛ فإن الجاهل بما لا يجوز على الله ، لا يصلح للنبوة .

إذ الغرض من النبوة ، هداية الخلق إلى العقائد الحقة ، والأعمال الصالحة .

ولا ريب فى نبوة موسى ـ عليه السلام ـ وأنه من أولى العزائم .



والثانى : أنه تعالى ، علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو أمر ممكن فى نفسه .

والمعلق على الممكن ممكن ؛ لأن معنى التعليق الإخبار ، بوقوع المعلق ، عند وقوع المعلق عليه .

والمحال لايثبت على شىء من التقادير الممكنة .



وأما العقل ، فهو أنا نرى .

الأعراض : كالألوان ، والأضواء ، وغيرهما .

والجواهر : كالطول والعرض فى الجسم .

فلا بد من علة مشتركة بينهما ، تكون هى المتعلق الأول للرؤية .

وذلك الأمر :

إما الوجود .

أو الحدوث .

أو الإمكان .

والأخيران عدميان ، لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما .

والآخر طرف النفى ، مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف .

فَعَلِمْنَا من ذلك : أن ليس النزاع بينهم ، فى أمر محصل ؛ فإن صاحب الإثبات ، نفى جميع لوازم الرؤية ، ما عدا الانكشاف .

[١٨١] فلم يبق إلا الوجود .

وهو مشترك بين الواجب والممكن .

فيجوز رؤيته عقلا .

وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود ، معنى ينافى مذهب الشيخ ؛ فإنه ذهب إلى أن وجود كل شيء عينه .

وأنه لا اشتراك بين الوجودات ، إلا فى اللغة ، كما هو المشهور .

وأوّله « صاحب المواقف » بأن مراد الشيخ أنه ليس فى الخارج هويتان :

إحداهما : الوجود .

والأخرى : الماهية .

والاتحاد بينهما بحسب التحقق ، لا بحسب المفهوم .

فلا ينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود .

وهذا التأويل فى غاية البعد .

وصاحب النفى ، إنما ينفى لوازم هذه الرؤية المألوفة ، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية، فضلا عن غيرها ، فهَبْ أنه بأية قوة كانت .
[وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ] .

فالأول : قائل بما قال الثانى ، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج ، ومقالات الخداج خصوصا ماقد يتمسك به من الأوضاع اللغوية ، التى لاتفيد فى مجال البراهين.

وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد .

بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يُرى ـ كما أخبر ـ على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث . وليكن بأية قوة من قوانا ؛ أو بقوة جديدة يخلقها الله فى ذلك الوقت ، فى أى عضو من أعضائنا ، و إن كان القلب .

[١٨١] [فلم يبق إلا الوجود . . . الخ] .

قيل : إن الشيخ ـ وإن أنكر اشتراك الوجود ـ لكن أقام هذا الدليل على سبيل إلزام المخالفين القائلين بالاشتراك .

وقد ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة ، بالكتاب السنة .

أما الكتاب ، فلقوله تعالى :

[وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

والنظر قد يكون فى اللغة بمعنى الانتظار ، ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه ، كقوله تعالى :

[انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ] .

أى انتظرونا ، هكذا ، قيل ؛ وفيه نظر ، فتأمل .

ويكون بمعنى التفكروا لاعتبار ، ويستعمل حينئذ بـ « فى » .

يقال : نظرت فى الكتاب ، أو فى ذلك الأمر .

أى تفكرت فيه .

وجاء بمعنى الرأفة والعطف ، وحينئذ يستعمل بـ « اللام » .

يقال : نظر السلطان لفلان : أى رأف به ، وتعطف عليه .

وجاء بمعنى الرؤية ، ويستعمل حينئذ بـ « إلى » .

والنظر فى الآية مستعمل بـ « إلى » .

فوجب حمله على الرؤية ، وليس بمعنى الانتظار ؛ لأن الآية وردت مبشرة .

والانتظار يوجب الغم ، فلا يناسب سياق الآية .



وأما السنة ، فكقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ :

« إنكم سترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر » .

والمعتمد فيه الإجماع ـ قبل حدوث المبتدعين ـ :

لقائل أن يقول : إن المشترك هو الكون [مضيئا] أعم من أن يكون بالذات ،

على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها .

وعلى كون الآية محمولة على الظاهر ، المتبادر منها .

⁂

احتج المنكرون بقوله تعالى :

« لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » .

لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار ، هو الرؤية .

والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى .

وما يكون سلبه مدحا ، يكون وجوده نقصا .

فيجب تنزيه الله تعالى عنه .

⁂

والجواب عنه بوجوه :

الأول : أن الإدراك ، هو الرؤية ، بجوانب المرئى .

وحقيقته النيل ، والوصول ، كقوله تعالى :

[إِنَّا لَمُدْرَكُونَ] أى ملحقون .

والرؤية المقارنة للإحاطة أخص مطلقا ، من الرؤية المطلقة .

فلا يلزم من نفيها بالمعنى الأول ، نفيها بالمعنى الثانى .

⁂

الثانى : أن هذه القضية رفع للإيجاب الكلى ، فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى ، بأن يعتبر أولا ، العموم ، ثم ورد عليه السلب ، فتكون سالبة جزئية .

ومع هذا الاحتمال ، لايتم الاستدلال .

⁂

الثالث : أنا لو سلمنا أن الآية عامة ، فى الأشخاص،فلا يتم عمومها فى الأوقات؛ فإنها سالبة مطلقة .

ونحن نقول بموجبها ، حيث لا يرى فى الدنيا .

أو بالعرض . وهو أقرب ، تأمل .

وما قيل من التمدح ، ليس فيه دليل على مطلوبهم ، بل هو حجة لنا ؛ لأنه لو امتنعت الرؤية ، لم يكن فيه تمدح .

وإنما التمدح للممتنع المتعزز ، بحجاب الكبرياء ، مع إمكان رؤيته .

ولأن عدم رؤيته فى الدنيا ، مع كونه أقرب إليهم من حبل الوريد ، كاف فى التمدح ، فلا ينافى رؤيته فى دار الآخرة .

وقوله تعالى لموسى — عليه السلام — :

« لن ترانى » .

ليس « لن » للتأبيد ، بل للتأكيد ، ولهذا يقيد بـ « أبدا » .

ولو سلم أنه للتأبيد ، فإنما يكون فى الدنيا ، لقوله تعالى :

« وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً » .

مع أنهم يتمنون الموت فى الآخرة ، للخلاص من العقوبة .

⁂

[ما شاء الله كان ، وما لم يشأ ، لم يكن] .

هذه العبارة مأثورة عن النبى ، صلى الله عليه وسلم .

وفيه دليل على أنه مريد للكائنات ؛ لأن الجملة الثانية ، تنعكس بعكس النقيض إلى قولك :

« كل ما يكون ، فهو ما شاء الله » .

فكل كائن مراد . وما ليس بكائن ، فهو ليس بمراد .

[فالكفر والمعاصى ، بخلقه وإرادته] .

لما مر ، مرارا .

وهذا كالمستغنى عنه ؛ إذ قد علم سابقا ؛ فإنه قد مر أنه تعالى ، خالق الأشياء كلها ، بالقدرة .

ثم لا نطيل فى نقد هذه الدلائل .

والخلق بالقدرة ، يتوقف على الإرادة .

فتكون جميع الأشياء بخلقه ، و إرادته .

خلافا للمعتزلة ؛ فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين :

إن كانت واجبة ، فالله تعالى يريد وقوعها ، و يكره تركها .

و إن كانت حراما ، يريد تركها ، و يكره وقوعها .

و إن كانت مندوبة ، يريد وقوعها ، ولا يكره تركها .

و إن كانت مكروهة ، فبعكسه .

أما المباح ؛ وفعل غير المكلف ، فلا يتعلق بهما إرادة ، ولا كراهة .

وقد سبق ذلك ، مع رده .

[ولا يرضاه] .

لقوله تعالى :

« وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » .

وهذا أيضا ، قدْ مرَّ .

[غنى لا يحتاج إلى شىء] .

فى ذاته وصفاته .

وهذا معلوم أيضا ، مما سبق .

[١٨٢] [ولا حاكم عليه] .

بل هو الحاكم على الإطلاق ، لقوله تعالى :

« لَهُ الْحُكْمُ » .

---

[١٨٢] [ولا حاكم عليه . . . الخ] .

أقول : إن أريد من الحكم التكليف ، أى إيجاب شىء عليه ، إن فعله يثاب ، و إن تركه يعاقب .

. . . .

أو إن فعله يستحق أن يمدح ، و إن تركه يستحق أن يذم .

فذلك منفى عنه تعالى ، بعد ثبوت [وجوبه] بالضرورة .

و إن أريد منه ، العلم بصفة من صفاته ، أو لازم من لوازمها ، فذلك بديهى الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالإله .

ثم إنه لا فارق :

بين أن تعلم ، ثبوت الإرادة له تعالى .

واستحالة أن لا يكون مريدا .

ووجوب أن يقع فعله ، على طبق علمه .

واستحالة أن لا يكون كذلك .

و بين أن تعلم ثبوت كون أفعاله ، يجب أن تكون لِحَكم ومصالح .

واستحالة أن تكون عبثا ، أو وضعا للشىء فى غير محله ، تعالى عن ذلك .

و بالجملة : لا فرق بين علم ، وعلم ، فى كونه حكما .

و إن افترق علمان فى مسألتين ، من حيث إن أحدهما مطابق للواقع ، والآخر ليس كذلك .

وهذا فى جميع المعلومات سواء .

⁂

والعجب لرجل يدعى الفضل ، ثم يفرق بين :

علم المعتزلة ، بحسن بعض الأفعال وقبحها .

وعلم الماتريدية بذلك .

بأن علم العقل عند الماتريدية ، ليس صادرا عنه ، مباشرة ولا توليدا ؛ بل عن الله تعالى ، فمن ثم صح أن يجعل حكما على الله ؛ لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ .

. . . .

وعند المعتزلة ، هو صادر عنه مباشرة ، فكان حكمه حكما لغير الله ، على الله .

ويستدل على ذلك بموافقة الماتريدية والأشاعرة ، فى أنه لا حاكم على الله .

وموافقتهم المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين .

ويقول :

[ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام من أن مسألة :

كون العلم بخلق الله .

أو التوليد .

خارجة عن بحثنا هذا .

إن هى إلا غفلة ؛ فإن الكلام ليس إلا فى أن العقل هل يحكم أو لا يحكم .

كما تقول : هل الرجل يصلى ، أو لا يصلى .

ومسألة خلق الأفعال ، مسألة أخرى تعم كل فعل ؛ فلا داعى لتخصيص الحكم ههنا ، كما قال ابن الهمام] .

فقوله حق .

ثانيا: أنه كما لا يصح أن يقال : إن الله يصلى صلاة الظهر عند الأشاعرة، لا يصح أن يقال ؛ إن الله حاكم .

عند حكم العقل .

أى لا يصح أن يقال : إهذا الحكم ـ أى العلم ـ هو حكم الله ، أى علمه بعينه .

وثالثا : على مشرب هذا الرجل ، يجوز أن ينسب إلى الله كل نقص ، ثم يقول: لا ضير فيه ؛ فإنه الفاعل للكل ، وهو يفعل بنفسه ، فى نفسه ما يشاء .

وبالجملة : فهذا كلام ناشىء عن عدم التأمل رأسا ؛ بل عدم الديانة .

❊

[١٨٣] [ولا يجب عليه شيء] .

لأن الواجب :

إما عبارة عما يستحق تاركه الذم ، كما قاله بعض المعتزلة .

أو عما تركه مخل بالحكمة ، كما قاله بعض آخر .

أو عما قدَّر الله تعالى على نفسه أن يفعله ، ولا يتركه ؛ وإن كان تركه جائزا ، كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين ، كمايشعر به ظواهر الآيات والأحاديث ، مثل قوله تعالى :

« ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم ــ حاكيا عن الله تعالى ــ :

« ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى » .

والأول ، باطل ؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق ، وله التصرف فى ملكه ، كما يشاء، فلا يتوجه إليه الذم أصلا ، على فعل من الأفعال ، بل هو المحمود فى كل أفعاله .

⁂

وكذا الثانى ؛ لأنا نعلم إجمالا أن جميع أفعاله تتضمن الحِكم والمصالح ، ولا يحيط علمنا بحِكمه ومصالحه .

على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة ، لا يجب عليه تعالى .

وإن أريد بالحكم معنى آخر ، فلم يتبيَّن بعد ، حتى نقرر فيه نزاعا ، فى هذه الألفاظ الدائرة على ألسنة القوم .

[١٨٣] ولا يجب عليه شيء . . . الخ] .

أقول: إن كان يريد من الوجوب ، ماهو مصطلح الأصوليين والفقهاء ، فبديهى النفى ، بعد إثبات الوجوب ، كما سبق .

إذلا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب ، واستحقاق الذم والمدح .

وإن كان يريد من الوجوب، قسيم الاستحالة والإمكان، فلا يصح نفيه عن الواجب.

« لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ، وَهُمْ يُسْأَلُونَ » .

⁂

وكذا الثالث ، لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى ، فهو ينافى ما صرح به ؛ فى تعريفه ، من جواز الترك ، وإن لم يقل به .

فإن معنى الوجوب حينئذ ، يكون محصله :

أن الله تعالى لا يتركه ، على طريق جرى العادة .

وذلك ليس من الوجوب فى شىء ، بل يكون إطلاق الوجوب عليه ، مجرد اصطلاح.

[كاللطف] .

وهو مايقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، بحيث لا يؤدى إلى إلجاء ، كبعثة الأنبياء .

والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى ، مستدلين بأن ترك اللطف ، يوجب نقض غرض التكليف . فيكون اللطف واجبا ، وإلا لزم نقض الغرض ؛ لأن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلا باللطف ، فلو كلفه بدونه ، يكون ناقضا لغرضه .

كمن دعا غيره إلى طعامه ، وهو يعلم أنه لا يجيب إلا بأن يستعمل معه نوعا من التأدب ؛ فإذا لم يفعل الداعى ، ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه .

كيف ! ! ويجب أن يفعل على طبق ما علم ، وإلا لزم الجهل المحال .

فالوجوب بهذا المعنى صحيح ، فى جانب الحق تعالى . وليس تحققه فى جانبه بموجب لنقصية ، بل لكمال ، كما هو ظاهر .

بقى النظر فى تفاصيل الواجب بهذا المعنى .

وما الذى قام عليه البرهان منه ؟ .

وما الذى لم يقم .

فقد قدمنا ، صفات كثيرة ، يجب أن تكون له تعالى .

وأنت خبير بأنه فرع على كون أفعاله تعالى ، معللة بالأغراض، كما هو مذهبهم، وهو باطل .

و بعد التنزل عن هذا المقام ، إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة ، وترك المعصية.

وما يقرِّب من الطاعة ، و يُبعد عن المعصية ، أعم من ذلك .

[والأصلح] .

ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح فى الدين والدنيا ، عليه تعالى .

ومعتزلة البصرة ، إلى وجوب الأصلح فى الدين فقط .

ومراد الفرقة الأولى بالأصلح : الأصلح فى الحكمة والتدبير .

ومراد الفرقة الثانية : الأنفع .

و يرد عليهما : أن الأصلح بحال الكافر الفقير ، المبتلى بالآلام والأسقام .

أن لا يُخلق .

أو يموت طفلا .

أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ .

والذى يعنينا فى هــذا الموضع ، ما يتعلق بفعله تعالى ، فنقول :

قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثاً فى أفعاله ، بل لا بد أن تـكون مبنية على الحـكمة التامة .

وأنه ليس شىء مما يبرز فى عالم الوجود بقاصر عن مصالح ، لو لاها لم تـكن فى الوجود . بل ربما كان يختل به نظام كل موجود ، كما يعلمه المحقق .

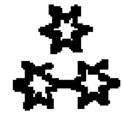
فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحـكم والمصالح ، فقد ندرك الحـكمة بوجه ، وقد لا ندركها .

فعدم إدراكنا لها ، لا يوجب عدمها ، لما قام من البرهان .

فقول المعتزلى : [يجب على الله الأصلح] :

إن كان يريد به ما ذكرنا،فنعمْ،ولا خلاف لأصحابنا معه،خصوصا الماتريدية؛ لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى :

ولم يفعل شيئا من ذلك ، بل خلقه وأبقاه ، حتى فعل ما يوجب خلوده فى النار.
وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان ، و إقداره على إضلال العباد ، أصلح له ، مع أنه يوجب مزيد عذابه .



ولا يخفى أن مرادهم ، الأصلح بالنسبة إلى الشخص ، لابالنسبة إلى الكل ، من حيث الكل ، كما ذهب إليه الفلاسفة فى نظام العالم .
ولذلك سأل الأشعرى أستاذه ، أبا علىٍّ الجبائى ، عن ثلاثة إخوة :
عاش أحدهم فى الطاعة .
وأحدهم فى الكفر و المعصية .
والآخرمات صغيرا .
فقال :

و إن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى مصالح، على حسب مانحن نفهمه، وندركه.
فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب لله قانونا ، لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف .
وأما ما قال فى اللطف :
فإن كان يريد أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدا ، بدون أن يُعلمه بأنه مكلف ، أى بدون إرسال رسول .
أو يكلفه بالطيران ، بدون أن يكون له أجنحة ؛ فذلك مسلم ؛ إذ العاجز عن شىء عجزا مطلقا ، لا يصح تكليفه .
والتوجه إلى المجهول المطلق ، محال .
وهذا تشهد به البداهة ، فلا داعى لأخذه بأطراف النزاع .
و إن كان يريد أن التكليف بذاته ، واجب، فالإعلام به واجب ،فبعثة الأنبياء واجبة مثلا .

يثاب الأول .

و يعاقب الثانى .

ولا يعاقب الثالث ولا يثاب .

فقال الأشعرى : إن قال الثالث : يارب ، هلاعمرتنى ، فأصلح ، فأدخل الجنة ، كما دخلها أخى المؤمن ؟ .

فأجابه الجبائى: بأن الرب يقول : كنت أعلم أنك لو عشت، لفسقت، فدخلت النار .

ثم قال الأشعرى : فإن قال الثانى : يارب ، لِمَ لَمْ تمتنى صغيرا ، حتى لا أعصى، فلا أدخل النار ، كما أمت الثالث ؟ .

فبهت الجبائى ، وترك الأشعرىُّ مذهبه ، واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ، ونشر مذهبهم ، وهدم قواعد المعتزلة ، وأهل البدع والأهواء .

⁂

[و] من تلك القواعد أنه يجب عليه [العوض على الآلام] .

واستدلوا عليه بأن تركه قبيح ؛ لأنه ظلم ، والظلم قبيح ، فيكون فعله واجبا .

وقد أبطله الأشعرى ، بأن القبح العقلى ، منتف .

والقبح الشرعى ، لا معنى له فى حقه تعالى .

بل لو عذّب المطيع ، ونعّم العاصى ، لم يقبح منه .

فهذا موقوف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه ، والمفاسد المترتبة على عدمه ، فليبينها حتى ننظر فيها .

و إن كان يريد أنا لما علمنا ، وقوع بعثة الأنبياء ، والتكاليف .

وكانت هذه من الأفعال الإلٰهية .

والأفعال الإلٰهية ، لا تكون إلا لحكمة .

فقد وجب العلم بأنها واجبة فى الواقع ، ونفس الأمر ؛ لما أنها لحكمة .

فذلك نظير أن تقول : إنه لما علم وجود زيد ، علم أن الله كان عالما به ، فكان وجوده واجبا .

[١٨٤] [ولا] يجب [الثواب عليه ، فى الطاعة .

والعقاب على المعصية] .

خلافا للمعتزلة ، والخوارج ؛ فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة ؛ إذا مات بلا توبة .

وحرموا عليه العفو ؛ واستدلوا عليه بأن الله أوعد مرتكب الكبيرة ، بالعقاب، فلو لم يعاقب ، لزم الخلف فى وعيده ، والكذب فى خبره .

وهما محالان .

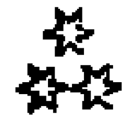
وأجيب عنه ، بأن غايته عدم وقوعه ، ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى .

واعترض عليه الشريف العلامة ، بأنه حنيئذ يلزم جوازهما ، وهو محال ؛ لأن إمكان المحال ، محال .

وأجاب عنه بأن استحالتهما ممنوعة . كيف ! ! وهما من الممكنات ، التى تشملها قدرة الله تعالى .

وهذاليس من المطالب العلمية ، ولكن لاشناعة فى اطلاق الوجوب بهذا المعنى، فى جانب البارى .

وإن كانت الشناعة فى الدعاوى غير البينة .



ولعل قائلا يقول : إن المعتزلى يتنازل عن التعيين ، ويقول :

يجب على الواجب أن يفعل مافيه الحكمة ، ولا يجوز عليه أن يتركه .

وهذا أمر غير [كون فعله لابد أن يكون لحكمة] .

فأقول : إن قولى [شئون الواجب الفعلية لا بد أن تكون لحكمة] .

شامل لقولك هذا ؛ فإن ترك الفعل إن كان لحكمة ، فما كان فى الفعل حكمة، وإلا فقد نفيت حصولها ، فالفعل لازم . فوقع الوفاق بيننا وبينه .

[١٨٤] [ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة . . . الخ] .

قلت : الـكذب نقص ، والنقص عليه محال ، فلا يكون من الممكنات ، ولا تشمله القدرة .

وهذا كما لاتشمل القدرة ، سائر وجوه النقص عليه تعالى ، كالجهل ، والعجز ، ونفى صفة الكلام ، وغيرها من الصفات الكمالية .

بل الوجه فى الجواب ما أشرنا إليه سابقا ، من أن الوعد والوعيد ، مشروطان بقيود ، وشروط معلومة من النصوص .

فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط .

وأن الغرض منهما ، إنشاء الترغيب ، والترهيب .

على أنه بعد التسليم ، إنما يدل على استحالة وقوع التخلف ، لا على الوجوب عليه تعالى ، إذ فرق :

بين استحالة الوقوع .

و بين الوجوب عليه .

كما أن إيجاد المحال ، محال فى حق الله تعالى .

ولا يقال : إنه حرام عليه تعالى .

والنقص عليه تعالى ، محال عقلا .

فنحن نقول : إنا قد بيَّنا أن أمثال ذلك ليس فيها نقص عقلى ، بل الوجوب والحرمة ، وغيرهما ، فرع القدرة على الواجب والحرام .

***

واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف فى الوعيد ، جائز على الله تعالى .

وممن صرح به، الواحدى، فى تفسيره « الوسيط »فى قوله تعالى، فى سورةالنساء:

« وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ » الآية .

حيث قال :

أقول : قد علمنا استحالة العبث على الله ، ووجوب الحـكم فى أفعاله .

« والأصل فى هذا أن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد ، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد .

وبهذا وردت السنة عن رسول الله ، عليه السلام ، فيما أخبرنا أبو بكر ، أحمد، بن محمد الأصفهانى حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهانى ، حدثنا زكريا بن يحيى، الساوجى، وأبوحفص السلمى ، وأبو علىّ الموصلى ، قالوا حدثنا هدبة بن خالد ، حدثنا سهل بن أبى حازم ، حدثنا ثابت البنانى ، عن أنس بن مالك ، رضى الله تعالى عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال :

(من وعده الله تعالى على عمله ثوابا ، فهو منجز له ، ومن أوعده على عمله عقابا ، فهو بالخيار) .

وأخبرنا أبو بكر ، حدثنا محمد بن عبد الله ، بن حمزة ، حدثنا أحمد بن الخليل ، حدثنا الأصمعى ، قال ، جاء عمر بن عبيد ، إلى أبى عمرو بن العلاء ، فقال : ياأبا عمرو: أيخلف الله ماوعده ؟ قال : لا .

قال : أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا ، أيخلف الله وعده فيه ؟

فقال أبو عمرو : من العجمة أنت ياأبا عثمان ؟ إن الوعد غير الوعيد .

إن العرب لاتجد عيبا ، ولا خلفا ، أن تعِد شرا ، ثم لا تفعله ، بل ترى ذلك كرما ، وفضلا .

وليست الحكم عائدة عليه تعالى ، بالضرورة ، وإلا لكان مستكملا بغيره ، فهى عائدة على غيره بالضرورة ، فما وقع منه من ثواب وعقاب ، فإنما كان لحكمة تتعلق بالمثاب والمعاقب .

وأما تعيين الحكمة ، فليس لنا بلازم .

فغاية مايقال . إن الغدر والظلم ، فى جانبه تعالى ، نقص محال .

فاللائق بجنابه أن يكون مايصدر منه ، فى حاق موضعه .

وإنما الخلف أن تعِد خيرا ، ثم لاتفعله .

قال : فأرنى هذا فى العرب .

قال نعم ، أما سمعت قول الشاعر :

وإنى وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ، ومنجز موعدى

٭٭٭

والذى ذكره أبو عمرو ، مذهب الكرام ، ومستحسن عند كل أحد ، خلف الوعيد ، كما قال السرى الموصلى :

إذا وعد السراء نجّز وعده وإن أوعد الضّرّاء ، فالعفو مانعه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ فى هذا المعنى ، حيث قال :

« الوعد ، والوعيد ، حق :

فالوعد حق العباد على الله تعالى ؛ إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا ، أن يعطيهم كذا.

ومن أولى بالوفاء ، من الله تعالى .

والوعيد حقه تعالى على العباد ؛ إذ قال : لا تفعلوا كذا ؛ فإنى أعذبكم ، ففعلوا، فإن شاء عفا ، وإن شاء آخذ ؛ لأنه حقه تعالى .

وأولاهما بربنا ، العفو ، والكرم ؛ لأنه غفور رحيم » انتهى بلفظه .

وقيل : إن المحققين على خلافه ، كيف ؟! وهو تبديل للقول . وقد قال الله تعالى: « مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ » .

قلت : إن حملت آيات الوعيد ، على إنشاء التهذيب ، فلا خلف ؛ لأنه حينئذ ليس خبرا ، بحسب المعنى .

وإن حمل على الإخبار ، كما هو الظاهر ، فيمكن أن يقال ، بتخصيص الذنب المغفور ، من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة .

فإن لزم من فعلٍ طرو نقص فى ذاته ، أو فى صفاته، فذلك الفعل محال ، أيا كان .

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال؛ فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم

ولا خلف على هذا التقدير أيضا ، فلا يلزم تبديل القول .

وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين ، فيشكل التفصى عن لزوم التبدل ، والكذب ، اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به ، لا على وقوعه بالفعل .

وفى الآية المذكورة إشارة إلى ذلك ، حيث قال :

« فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا » .

[بل إن أثاب] بالطاعة [فبفضله] من غير وجوب عليه تعالى ، ولا استحقاق من العبد . وكيف لا يكون كذلك ؟ وما يصدر عنه من الطاعات ، إنما هو بخلقه ، على أنه لا يفى بشكر أقل قليل ، من نعمه ، فكيف يستحق عوضا عليه ؟ .

[١٨٥] [وإن عاقب] بالمعصية [فبعدله] لأنه لا حق لأحد عليه ، والكل ملكه .

فله التصرف فيه كيف يشاء .

ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه ، كما يقول به الشيخ أبو منصور ، من أنه يجب تحقق الوعد والوعيد ، تصديقا للنصوص .

والقول بأنها إنشاءات للترهيب ، والترغيب ، خروج عن السبيل ، وروم لتحريف الكلم عن مواضعه .

وأى ضرر فى أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به ؟ وأنه لا محالة واقع ، لما أنه قد علمه فأخبر به ولا حول ولا قوة إلا بالله .

[١٨٥] [وإن عاقب فبعدله ؛ لأنه لا حق لأحد عليه . . . الخ] .

أقول : انظر إلى هذه التعاليل الركيكة ، المستهجنة عند النفوس السليمة ، التى لا ينبغى أن تذكر فى جانب ناقص العدالة ، منثلم الاقتدار ، فضلا عن مبدأ الكمال وغايته ، التى محصلها أنه لما استبد بالمالكية ، ووقع العالم فى قبضته ذليلا ، تحت قهره ،

. . . .

أخذ يتصرف فيهم بما يريد ، مما يضر ولا ينفع ، بدون ملاحظة مصلحة تعود إليه ، أو إليهم .

يُهلك ويَشن الغارة ، على مستحق البر والإحسان .

وينعم ويفيض أنواع الخيرات ، على مستحق الويل والنكال ، بدون مراعاة شىء ما ، فى الطرفين ، سوى هذه الإرادة .

إنْ هذه إلا شناعة ، زلت بها الأقدام ، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية ، وتصوره على وجه يلائم طبع القائل .

ولكن ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك .

« سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ »

فانظر بعين الحق والوجدان ، تر أن الكل بفضله تعالى ، حتى العقاب والنكال ، فإنه يتعالى شأنه عن التشفى ، وهيجان دم الغضب ، من حيث ما يعود إليه .

بل تلك الآلام والأنكال ، إنما هى مما يعود إلى ذات المعذب ، المعاقب ، بالصلاح .

ولكن المريض لا يدرك الصحة فى شرب الدواء .

والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به ، إلا الإيلام ، ولا يعلم أن لولاه لهلك ، بأتم مما تكلم هو عليه .

فسبحانه ، فضله وعدله ، سواء . وأمرهما عائد إلينا بالخير والمنفعة ، من حيث لا نعلم ، إلا من وفقه الله تعالى ، وفتح له باب الحق والمعرفة ؛ فإنه يتحقق بما ذكرنا ، ولا يرى حالا من الأحوال ، التى يكون عليها ، إلا وفيها خيره ، وإن بلغت منه قصارى الألم .

ولذلك أسباب تبين فى مواضع آخر .

فهذا الموفَّق العارف ، مُنَعَّم بآلامه ، مسرور بأحزانه ؛ إذ لا يعلم من لحق ، إلا ما فيه الخير ، فأَنَّى له الضير ؟ .

[١٨٦] [ولا قبيح منه] .
أجمعت الأمة على أنه لا يفعل القبيح .
لـكن الأشاعرة ذهبوا ، إلى أنه لايتصور منه القبيح ، لأن الحسن والقبح العقليين منتفيان .
والشرعيين ، لاتعلق لهما بأفعاله تعالى .
[ولا ينسب فيما يفعل ، أو يحكم ، إلى جور ، أو ظلم] .
لما تـكرر ، وتقرر .
والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير .
وهذا المعنى محال فى حقه تعالى ؛ لأن الـكل ملـكه،فله التصرف فيه كيف يشاء.
وعلى وضع الشيء فى غير موضعه ، والله تعالى أحكم الحا كمين ، وأعلم العالمين، وأقدر القادرين .
فكل ما وضعه فى موضع ، يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه ، وإن خفى وجه حسنه علينا .
وأيضاً لمّا علم أنه لا قبيح منه تعالى .
والجور ، والظلم ، قبيح .
فلا تنسب أفعاله وأقواله ، إليهما .
[يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد . . .

فهو بكل حال راض عن الحق ، والحق راض عنه .
فدقق النظر تندفع عنك شكوك المحجوبين،القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه.
[١٨٦] [ولا قبيح منه] .
أقول :هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه،وقد نشرحه فى غير هذا الـكتاب.

[١٨٧] . . . ولا غرض لفعله] .

الغرض : هو الأمر الباعث للفاعل ، على الفعل .

وهو المحرك الأول للفاعل ، و به يصير الفاعل فاعلا .

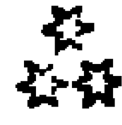
ولذلك قيل : إن العلة الغائية ، علة فاعلية لفاعلية الفاعل .

والله تعالى أجل من أن ينفعل عن شيء ، أو يستكمل بشيء .

فلا يكون فعله معللا بغرض .

وأيضا كل من يفعل لغرض ، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه ، أولى من عدمه .

فلو كان لفعله تعالى غرض ، لزم كونه مستكملا بغيره ، وهو ذلك الغرض .



وأورد عليه أنه يجوز أن تكون الأولوية ، راجعة إلى غيره ، لا إليه تعالى ، فلا يلزم الاستكمال بالغير .

ورد بأنه :

إن كان حصول الأولى لغيره .

وعدم حصوله لغيره .

متساويين بالنسبة إليه تعالى .

لا يكون باعثا له ، بديهة .

و إن كان حصوله ، أولى له تعالى ، لزم المحذور المذكور .

---

[١٨٧] [ولا غرض لفعله . . . الخ] .

أقول : اعلم أن الفاعل المختار ، هو ما نسبة الفعل والترك إليه سواء ، من حيث هو فعل وترك .

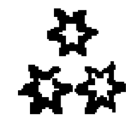
فلا يصح أن يصدر عنه ، ما نسميه فيه مختارا بطريق اللزوم لذاته ، بمعنى الوجوب ، لذات الذات ، أو لصفة لازمة للذات .

كاقتضاه طبيعة النار للحرارة .

وما نشاهد من أن الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره ؛ فإنه فى الحقيقة يفعله لنفع نفسه .

فإنه إنما يفعله إذا كان نفع ذلك الغير ، أولى وأحسن بالنسبة إليه ، من عدم نفعه.
مثلا إذا أحسن إلى غيره ، لثواب الآخرة ، أو لكونه محبوبا له ، أو متوقعا منه منفعة ؛ فظاهر .

و إن أحسن إليه للرحم ، والعطوفة عليه ، فلإزالة ألم رقة القلب ، اللازم للجنسية.
كمن ينقذ حيوانا من المهلكة ، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه .



والمعتزلة أثبتوا الفعله تعالى غرضا ، وتمسكوا بأن الفعل الخالى عن الغرض ، عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى .

ورد ، بأن العبث ، هو الخالى عن المنفعة والمصلحة ، لا الخالى عن الغرض .
وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى ، لكن لا شىء منها باعث له على الفعل . كما يشعر به قوله :

[راعَى الحكمة فيما خلق وأمر] .

وأودع فيهما المنافع ، ولكن لاشىء منها باعث له تعالى على الفعل ،و إن كانت معلومة له تعالى .

واقتضاء الحرارة لتفريق أجزاء الماس لها .

فإنه لو لزم شىء لنفس الذات ، أو لصفة من صفاتها ، بحيث لا يمكن انفكاكه عن تلك الذات ،أوالصفة،و إن شاء المختار انفكاكه ،فذلك لايقال له فاعل بالاختيار .
فلم يكن بالاختيار ، إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشيئة دُخْلٌ فيه .
بل ما كان السبب القريب فيه ، هو الاختيار .
وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات .

. . . .

و إلا لزم صدور جميع أفعال المختار فى آن واحد ، لحصول ماهو السبب الأخيردائما.

أو تأخر المعلول عن تمام العلة

وكلاهما محال بالضرورة .

وكذا القول فى اللزوم للصفة؛ فإن ما هو لازم اللازم فهو لازم؛ فالكلام فيها واحد.

فكأن ترجيح المختار لفعلٍ ما ، من أفعاله ، قد لا يكون ، ثم يكون .

وقد يكون ، ثم لا يكون .

ومن البديهى أن شيئا لا يكون ، ثم يكون ، بدون ما به كان ، فهو باطل بحكم أن لابخت ولا اتفاق ، ولا ترجح بدون مرجح .

فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ، ما كان لذات الفاعل ، لما قد علمت .

فبقى أنه لأمر عارض خارج عن الذات ، ليست الذات بمقتضية له .

فموجب الترجيح أمر عارض للذات . ثم بالترجيح ، كان ترجح الفعل .

فذلك العارض ، هو الباعث للفاعل على الفعل .

ومعلوم أن باعث الترجيح لشىء بخصوصه ؛ لا يكون إلا له خصوصية وملاءمة مع ما أوجبه الترجيح ، وهو الفعل ، فهو مما يتعلق بالفعل .

فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث ، من ملائم للفعل .

ومَن نفى ذلك فقد نفى الاختيار من أصله .

وذلك لعمر الله سهل التحصيل ، عند تحقيق معنى الاختيار ، لمن له أدنى التفات إلى الاختيار ، والمختار ، ومقابلهما .

فهذا القدر من الباعث ، لابد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية .

ثم إنه قد يكون ذات الفعل ، مقصدا للفاعل لذاته ، بحيث يكون الفعل عين المقصود لذاته ، فباعثه تصوره فقط .

. . . .

وهذا قول ظاهرى .

وقد يـكون لغيره ، فباعثه تصورها .

وهل يـكون منك أن تقول : إنه مختار يصدر عنه فعل اختيارى ، بدون أن يكون ذلك الفعل متصورا ، مقصودا ، بأى قصد كان ؟ كلا ، و إلا فلم يكن مختارا .

ثم إن مانسميه عبثا عرفا ، لابد فيه من تحقق هذا المعنى ، فهو لغاية ما .

ولـكن قد يـكون للفاعل أعمال ، هى أحق أن يعملها ، لغايات ، هى أحق أن تـكون .

ثم يأخذ يعمل ماليس كذلك ، لغايات دنيا ، ليست الحقيقة أن تفعل ، وهو يعلم ذلك ، فيقال له : عابث ، وسفيه ؛ إذ قد أتى بغير الحقيقى ، مع إمكان الحقيقى .

فإذا كان لا يعلم ، فهو الجاهل المغرور .

ثم إن الغرض يطلق عرفا ولغة ـ كما يعرف من عُرفنا ، ومن تعبيرات اللغويين، الذين لم تشبهم شائبة الاصطلاح ـ و يراد منه الغاية العائدة ، على نفس الفاعل ،بكمالٍ بوجه ما ، قرب أو بعد .

و يطلق اصطلاحا علميا ، على الباعث على الفعل ، و يرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل .

وهو بالإطلاق الثانى ، أعم منه بالإطلاق الأول . ينفرد عنه فيما لم يـكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل ، بل إنما كان متمحضا لتـكميل الغير فقط ،فيكون الباعث فى الحقيقة محض الجود ، من الفاعل ، والرحمة بالمفعول . فهو أمر يتبع الـكمال ، لايتبعه الـكمال .

إذا تحققت هذا ، فاعلم أن البارى تعالى ، الذى هو أعلى من أن تقع التغيرات فى ذاته ، أو صفاته ، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية ، إنما يفعل الفعل ، و يكون عنه الفعل ، بغاية ما ، و إلا لم يكن مختارا ، أوكان الترجح بغير مرجح .

. . . .

وإنما يفعله لغاية ، هى أعظم الغايات ، بحيث لايتصور فوقها غاية ، وإلا لزم ، الجهل ، أو العبث أو السفه .

ومجرد ترتبها على الفعل ، بدون قصدها ، غير كاف فى دفع الاستحالة .

فإن مايترتب على عمل من أعمالك ، بدون قصد منك إليه ، لا يعد منك حكمة ، بل رمية بغير رام .

فلا يقال لمتخبط ، قتل عقربا ، بحركات تخبطه : إنه حكيم بذلك العمل .

على أنه لا فرق :

بين عدم القصد .

وعدم العلم .

فى الحقيقة ، لمن تأمل نوعا ما ، من التأمل .

وبالجملة : فلا يمكن أن يصدر فعل الحق ، إلا لما هو من الغايات أحق ، وإن كان فى نظر الجاهل ليس كذلك .

ثم إنا نقول : من الواجب أن لا تعود تلك الغاية ، على الذات بالكمال ، بل إنما تعود إلى الغير بالإكمال .

فإن كان المراد من النفى فى قوله :

[لا غرض لفعله] .

نفى الغرض اللغوى العرفى ، فذلك ، نعم .

وإن كان يريد نفى مطلق الباعث ، فذلك هو نفى الاختيار ، المنزه عنه البارى .

وأما ما أوردوه من أن الغرض :

إما أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى ، من عدم حصوله .

أولا يكون .

[١٨٨] كما أن من يغرس غرسا لأجل الثمرة ، يعلم ترتب المنافع الأخر ، على

والأول يستلزم الاستكمال بالغير .

والثانى يستلزم أن لا يكون غرضا ، سواء كان ذلك الأمر ، للغير ، أو للذات .

فهو مغالطة نشأت من الغلط ، فى أنه :

هل يقال للحاصل للغير ، أولى أن يحصل للفاعل ؟ .

أو ليس يقال ؟ .

فنقول : هو أولى أن يحصل للغير .

ولا يقال : إن ماهو أولى أن يحصل للغير ، يلزم أن يكون أولى بأن يحصل للفاعل ، كما هو ظاهر .

بل غاية مايقال : أن إيجاد الفاعل ، ذلك المفعول ، لغيره أولى من عدم إيجاده .

فنقول : نعم ، إيجاد الفاعل لهذا الفعل ، أولى من عدم إيجاده بحسب الواقع ونفس الأمر .

وهذا محل وفاق .

وكيف يقْدِم عاقل — له إلى الله جانب — على القول بأن الله ، ليس له مقصد فى أفعاله ، بل هى حاصلة منه أياً ما كانت .

ويدل على أن المصنف ، إنما أراد نفى الغرض اللغوى ، قولُه :

[راعىَ الحكمة والمصلحة] .

فإن المراعاة ، هى الملاحظة والقصد إلى الشىء .

فقد قال بأن البارى قصد ترتب الحِكَم والمصالح على أفعاله .

فافهم وأمعن النظر .

وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث ، لكن لا يتحمله علم الكلام .

[١٨٨] [كما أن من يغرس غرسا ؛ لأجل الثمرة . . . الخ] .

ذلك الغرس . كالاستظلال به ، والانتفاع بأغصانه ، وغيرها . مع أن الباعث له على الغرس ، هو الثمرة لا غير .

فجميع تلك الفوائد والمصالح ـ بالنسبة إليه تعالى ـ بمنزلة ما سوى الثمرة ، بالنسبة إلى الغارس .

[١٨٩] والآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض ، مؤولة بتلك الحكم والمصالح. و إذا أتقنت ذلك علمت أنه ما قاله شارح المقاصد ، من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال ، لاسيما الأحكام الشرعية ، بالحكم والمصالح ، ظاهر ؛ كإيجاب الحدود والكفارات ، وتحريم المسكرات ، وما أشبه ذلك .

وأما تعميمه بأنه لايخلو فعل من أفعاله عن غرض، فمحل بحث، وكلام غير منخول.

فإنه إن أراد بالتعليل ، جعل تلك الحكم علة غائية ، باعثة ؛ فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى .

أقول : هذا تمثيل بارد ؛ فإنه قد مثل برجل خسيس الطبع ، دنئ الهمة ، قد قصر كماله ، على بعض ما يترتب على فعله ، وهو غافل عن الباقى .

مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة إلى الاستظلال ، أو غيره ، مما ذكره .

أو كان يراعى نفع غيره ، كما يراعى نفع نفسه ، لقصد الكل، وكان المجموع غاية.

فعدم قصده لذلك :

إما لنقصه فى ذاته .

أو جهله ، أنه قد قصد غاية فنيت فيها الغايات ، فعدم قصده لغيرها ، لما أنه لم يحضره ، أن الغير مصلحة .

[١٨٩] [والآيات والأحاديث مُؤَوَّلة . . . الخ].

بانضمام هذه التأويلات ، إلى التأويلات التى ذكرها ، فى الوعد والوعيد ، وتأويلات الاستحقاق ، وغير ذلك مما هو معلوم لديك .

و إن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام؛ فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك. غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا .

و بعضها مما يخفى إلا على الراسخين فى العلم ، المؤيدين بنور من الله تعالى ، وروح منه .

تفضلا ورحمة] .

لا وجوبا .

[ولا حاكم سواه] .

[١٩٠] هذا مما علم فيما سبق .

[فليس للعقل حكم فى حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب] .

قالوا : الحسن والقبح ، يطلق على معان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص .

والثانى : ملاءمة الغرض ومنافرته ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة .

يكون القرآن كله ـ إلا ماندر ، مما يفيد حكما ، أو قصصا ـ مؤولا ، لم يقصد معناه .

وكل ذلك بدون ضرورة ؛ إذ لم يستحكم الدليل فى هذه المواطن ، على خلاف ما يكاد أن يكون محكما .

وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية ، بل قياسات شعرية ، لا يعدل عن النصوص الصريحة إليها .

[١٩٠] [هذا مما علم فيما سبق] .

أى علم دليله فيما سبق من الآية الشريفة ، أى قوله :

[لَهُ ٱلْحُكْمُ] .

فإن تقديم الخبر فيه للحصر .

[١٩١] ولا نزاع فى أن هذين المعنيين ثابتان للصفات فى أنفسها .

وأن مأخذها العقل .

ويختلف بالاعتبار .

الثالث : تعلق المدح والذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا .

وهو محل الخلاف ؛ إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع ؛ لاستواء الأفعال فى أنها ــ فى أنفسها ــ لا تقتضى المدح والذم ، والثواب والعقاب .

و إنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ، حتى لو عكس الأمر ، انعكس الحال .

---

[١٩١] [ولا نزاع فى أن هذين المعنيين] .

أى صفة الكمال والنقص .

والملاءمة للغرض والمنافرة .

ثابتان للصفات فى حد أنفسها ، أى بقطع النظر عن ورود الشرع .

وفسره بقوله:

[وأن مأخذها العقل] .

وقوله :

[و يختلف بالاعتبار] .

يرجع إلى القسم الثانى .

أى ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار .

فربما كان شىء واحد ، ملائما لشخص ، منافرا لآخر .

أو ملائما منافرا ، لشخص واحد فى وقتين ، فى حالين .

فكان الأول تقديمه على مايتعلق بالقسمين .

كذا قيل .

[١٩٢] وهو عند المعتزلة عقلى .

قالوا : للعقل فى نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة حسن أو قبح ، تقتضى مدح فاعله وثوابه ، وذمه وعقابه .

لكن تلك الجهة ، قد تدرك بالضرورة ، كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، مثلا .

وقد تدرك بالنظر ، كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع ، مثلا .

وقد لا يدركها العقل بنفسه ، لا بالضرورة ولا بالنظر ، لكن إذا ورد به الشرع ، علم أن فيه جهة محسنة ، كما فى حسن صوم آخرِ يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال .

فإدراك الحسن والقبح فى هذا القسم ، موقوف على كشف الشرع عنهما ، بالأمر والنهى .

وأما كشفه عنهما فى القسمين الأولين ، فهو مؤيد بحكم العقل ، ولا يتوقف عليه حكم العقل .

ثم إن جمهور الأوائل منهم ، ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها ، لذواتها ، لا لصفة زائدة عليها .

والذى يعلم عند التحقيق أن القسم الأول ، كذلك ، يختلف بالاعتبار ، فرب كمال لشىء ، هو نقص لآخر ، وبالعكس ، وإن كان كل بحسب الواقع حقيقيا .

فقوله :

[ويختلف] .

يرجع إلى القسمين فتأخيره قد صادف محلا .

[١٩٢] [وهو عند المعتزلة عقلى . . . الخ] .

أقول : الأشاعرة يذهبون إلى أن ليس للعقل ، مايوجب النهى عنه أو الأمر به .

بل نفس النهى عنه ـ أى كونه متعلقا للنهى ـ هو قبحه .

وذهب بعض المتقدمين منهم ، إلى استناد الحسن والقبح إلى الصفات :

وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة فى القبح ، مقتضية لقبحه .

دون الحسن ؛ إذ لا حاجة إلى صفة توجب الحسن ، بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح .

قال الجبائى : ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية ، تختلف بحسب الاعتبار .

كما فى لطم اليتيم ، للتأديب ، أو الظم .

ونفس الأمر به — أى كونه متعلقا للأمر — هو حسنه .

بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل ، أو يعاقب عليه ، أو يذم عليه ، أو يمدح به ؛ ليس إلا محض كونه متعلقا للنهى والأمر .

والمعتزلة والماتريدية يقولون: إن النهى لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضى النهى والأمر.

أى فالثواب والعقاب ، لأمرٍ ما ، فى الأفعال .

والنبوات منبئات كاشفة عنه .

وأما عند الأشاعرة ، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها ، و إنما ذلك للنهى والأمر .

فالخطاب الجارى على لسان النبوات منشىء لما به الثواب والعقاب .

ومن المعلوم أن الإنشاء ، لا يُعلم إلا بعد تحققه من المنشىء .

فلا يمكن — على قول الأشاعرة — أن يعلم الحسن والقبح ، قبل ورود الشرائع ، بوجه من الوجوه .

بل لا بد من تحقق الإنشاء ، والعلم به ، حتى يحكم بالحسن والقبح ، بهذا المعنى.

وأما على قول المعتزلة — من أن الثواب والعقاب ، لقيام معنى فى الفعل — فيصح أن يعلم ذلك المعنى الموجب ، بالفحص والبحث ، أو بالكشف ، أو بالبرهان ، لما أنه أمر ثابت .

[١٩٣] والدليل على أن الحسن والقبح ، ليسا عقليين ، أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله .
بل بيّنا أن فعله مخلوق لله تعالى ، فلا يحكم العقل بالاستقلال ، بترتب الثواب والعقاب على أفعاله .
[فالحسن ماحسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع] .

وكونه موجبا لذلك ، أيضا ، أمر لازم له .
وكل ماهو موجود ، فيصح أن يتحقق من الفعل الحكم بوجوده ، بأى طريق كان ، وإن لم يكن طريق الإخبار .
غايته : قد يخفى لغموضه ، فينبيء عنه الشرع ، أى بسبب الأمر والنهى يعلم أن فيه أمرا يقتضيهما على الإجمال .
وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلا .
[١٩٣] [والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين . . . الخ] .
أقول: استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لايثبتان بالعقل ؛ بأن العبد مجبور فى أفعاله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى .
لحصول فعله عنه اضطرارى .
وكل ماحصوله اضطرارى ، فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه ، أو تقبيحه ، عقلا .
فإن الصادر عن الشيء لا يقال عليه : إنه حسن أو قبيح ، إلا لو كان صادرا عنه باختياره .
وقد بينه فى المواقف ، وأطال فى بيانه .
والشارح قال :
[إن العبد غير مستقل بإيجاد فعله] .
فعبّر بغير المستقل عن المجبور ، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، حياء ؛ فإن من العيب أن نضطر إلى القول بالجبر المحض ، ثم ندعى صحة التكاليف ، ثم ندافع بما لا يدفع .
هذا حاصل ما قالوا .

❁

[١٩٤] لأن أفعال العباد كلها :
إما مخلوقه لله تعالى ابتداء ، كما قال به الشيخ .

ثم نقول ـ بعد تسليم الاستدلال ، مع ضعفه كما ترى ـ : إن الأمر والنهى :
إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بها فى علم الحق تعالى ، بوقوعها .
أم لا .
الثانى باطل بالاتفاق .
فثبت الأول .
فلهما مع الواقعيات نسبة .
فيجوز الوصول إليهما :
إما بحدس .
أو برهان .
أو غير ذلك .
ولا سبيل إلى منع ذلك إلا بإثبات استحالة حصول ما يوصل إلى العلم بهما ، لأحد من الناس : وذلك لا يثبت .
فالقول ما قال الشيخ أبو منصور ، و إن وافقه عليه صدفة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة .
[١٩٤] [لأن أفعال العباد كلها ؛ إما مخلوقة . . . الخ] .
أقول : أى أن فعل العبد على الإطلاق :
إما مخلوق لله مباشرة ، فلا تأثير للعبد فيه بوجه ، فيكون مجبورا محضا ، كما هو عند الشيخ .
و إما بأن يخلق الله فى العبد داعيا يجب الفعل عنده ، كما يقول به إمام الحرمين ؛ فهو مجبور أيضا .
فإن الموجب إن كان اضطراريا ، فما أوجبه أيضا اضطرارى .
و إذ كان الفعل ـ على أى الأحوال ـ اضطراريا ، فكيف يوصف بالحسن والقبح فى ذاته ، إلا أن يضع الله ذلك ؟

أو بأن الله تعالى يوجد فيهم داعيا ، و بانضمامه تحصل الأفعال .

وعلى الوجهين:لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شىءمنها ، وقبحه ،بالمعنى المذكور.

فمعنى قوله :

[ما حسَّنَه الشرع] .

أنه لم يرد به نهى شرعى ، تحريما أو تنزيها .

[١٩٥] كفعل الله تعالى ، والواجب ، والمندوب ، والمباح .

وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم ، وغير المكلف .

وكذلك ما قال المصنف فى المواقف :

القبيح : مانهى عنه شرعا .

والحسن بخلافه .

---

[١٩٥] [كفعل الله] .

هذا مبنى على أ نالقبيح ، مانهى عنه شرعا .

والحسن بخلافه .

وأن الحسن مالم ينه عنه شرعا .

والقبيح بخلافه .

فإن مالم يكن منهيا عنه شرعا،شامل لأفعاله تعالى،وللمباح ،ولغير ذلك،مماذكره.

أما إن عرف القبيح ، بما نُهى عنه شرعا .

والحسن بما أمر به شرعا .

فالمباح ، لاحسن ولا قبيح ، كما هو الظاهر من أصل دعوى الأشاعرة ، ومن أن الحسن والقبيح ، هو ما يتعلق به المدح والثواب ، والذم والعقاب .

ففعل الله ، وغير المكلف ، والمباح؛ لا يوصف بالحسن، ولا بالقبح ،بهذا المعنى .

وقال فى شرحه ـ للمختصر ـ : المباح عند أكثر أصحابنا ، من قبيل الحسن .
وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق .
وأما فعل البهائم ، فقد قيل : إنه لا يوصف بحسن ولا قبح ، باتفاق الخصوم .
وفعل الصبي مختلف فيه .
[وليس للفعل صفة حقيقية ، أو اعتبارية، باعتبارها حسُن أو قُبح] .
كما قال بعض المعتزلة ، كما مر .
[ولو عكس ، لكان الأمر بالعكس] .
أى كان ما هو حسن قبيحا ، وما هو قبيح ، حسنا .
[وهو] أى الله [غير متبعض ولا متجزئ] .
لعله أراد بأحدهما الاشتمال على الأجزاء بالفعل ، وبالآخر الانقسام الفرضى ، والوهمى . وهما من خواص الأجسام والجسمانيات ، وهو تعالى منزه عن ذلك .
[ولا حد له] .
[١٩٦] يمكن أن يراد به نفى الأجزاء العقلية ؛ فإن الحد مركب من الذاتيات.
ويمكن حمله على ما يرادف النهاية،وحينئذ يحمل التبعيض والتجزؤ،على الأجزاء الخارجية والعقلية .
[ولا نهاية له] .

---

[١٩٦] [يمكن أن يراد به نفى الأجزاء العقلية . . . الخ] .
أقول : احتج عليه الرئيس فى « إشاراته » بـ :
[أن الواجب تعالى لا يشارك شيئا من الممكنات ، فى ذاتىّ من ذاتياتها ؛ فإن كل ما هو ذاتىّ للممكن مقتض للإمكان لذاته .
ولا شىء مما يكون للواجب بمقتض للإمكان .
أما الأول : فلأنه لولم يكن كذلك ، لكان شىء من ذاتيات ما هو ممكن ، مقتضيا للوجوب أو الامتناع ، فلا يكون ممكنا . هذا خلف .

لأن النهاية من خواص المقادير .

والمصنف لم يبالغ فى تهذيب العبارة ، وتحريرها ، كما لا يخفى؛ فإنه كثيرا مايذكر ما لا حاجة إليه ، للعلم به مما سبق .

[صفاته واحدة بالذات] .

أى كل واحدة من صفاته الحقيقية ، كالعلم ، والقدرة ، والإرادة، واحدة بالذات .

[١٩٧] واستدل عليه بأن القدرة مثلا ، لو تكثرت ، لكانت مستندة :

إما إلى القادر .

أو إلى الموجب .

وأما الثانى ؛ فلأنه لو كان للواجب شىء يقتضى الإمكان ، لم يكن واجبا ، هذا خلف .

و إذا لم يشاركها فى ذاتى من ذاتياتها ، فهو ينفصل عنها بذاته، لا بذاتى، بل ولا بعرضى .

فلا جنس ؛ لعدم المشاركة .

ولا فصل ، لأنه من لوازم ما له جنس .

فلا يحد .

وهو غير تام ؛ إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودا ؛ لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة فى نوع . والنوع منحصر فى شخص .

والحقائق الفرضية فيه ، واجبات كالأشخاص الفرضية .

فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهنى ، يستدعى التركيب الخارجى .

والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجى ؛ لأنه مدار للإمكان ، فكذا الذهنى ، فتأمل .

[١٩٧] [واستدل عليه . . . الخ] .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة ، أى أنه ليس له صفتان من نوع واحد ، كقدرتين ، و إرادتين مثلا ، بأنه لو تكثرت القدرة ، أو الإرادة ، مثلا ، وهى صادرة عن الذات البتة :

والأول محال .

لاستلزامه التسلسل .

ولأن صفاته تعالى قديمة ، والقديم لا يستند إلى القادر المختار .

وكذا الثانى ؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء ، وليس صدور البعض أولى من بعض .

وقدعرفت أن التحقيق : أن استناد القديم إلى القادر ، جائز ، ولكن لامخلص عن التسلل ــ على هذا التقدير ــ فى الصفات التى هى مبادىء الاختيار .

ولا يخفى أن تساوى جميع الأعداد ، ممنوع ؛ لجواز أن يكون بعضها أولى من البعض فى نفس الأمر ، وإن لم يظهر لنا وجه الأولوية .

فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار .

أو الإيجاب .

ولا ثالث لهما .

وهما باطلان ، فالتكثر باطل .

أمابطلان صدورها بالاختيار؛ فلأن الاختيار إنما يكون بعد القدرة ، فتكون القدرة المتكثرة ، مستندة إلى قدرة أخرى ، ويتسلسل ، وهو باطل .

وأيضا ، الصادر بالاختيار ، حادث ، وصفاته تعالى أزلية .

وأما بطلان صدورها بالإيجاب ،فلأن نسبة الموجب، إلى جميع الأعداد ،على السواء.

فنسبته إلى الاثنين كنسبته إلى الثلاثة ، والأربعة .

فليس صدور بعض منها ، أولى من البعض الآخر ، فلا يصدر عنه شىء منها ، وإلا لزم الترجح بلا مرجح ، وهو محال بالضرورة .

فلا تصدر القدرة المتعددة ــ مثلا ــ عن ذات الواجب .

والقدرة الواحدة ، ثابتة ، فثبت المطلوب .

☆☆☆

. . . .

ثم إن الشارح بحث فى هذا :

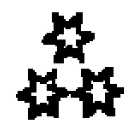
أولا : بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم ؛ لجواز أن يكون القصد قديما ، وإن لم يكن ههنا ، لخصوص المادة ، وهو أن القدرة مثلا ، إن صدرت بالاختيار تحتاج إلى قدرة سابقة ، ويلزم التسلسل .

وثانيا : بأن تساوى الأعداد ـ بالنسبه إلى الموجب ـ ممنوع ؛ ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى ، من بعض ، بالنسبة إليه فى الواقع ؛ وإن كنا لانطلع على ذلك .

فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكثرة ، من نوع واحد .

وبحث فيه بعضهم أيضاً بأن ذلك جار فى القدرة الواحدة مثلا ؛ فإن الواحد من مراتب الأعداد ، فما مرجحه على مافوقه ؟ والنسبة مستوية ! .

ثم أجاب عنه بما لايجدى نفعا .



ونحن نقول : إن المحل المقتضى لِعَرضه الحال فيه ، لا محالة يقتضى من عرضه ، ما له إليه نسبة تامة ، على حسب ما توجبه ذاته وتقتضيه .

ثم إن العرض الذى هو كيف ، كالقدرة والإرادة ، إذا كان من نوع واحد ، إنما يتعدد بتعدد المحالّ ؛ إذ وجوده ، وجوده لمحله ؛ فليس له تشخص سوى محله ، وإن كان قد يعرض له بعد تحققه فى المحل ، لوازم أخر ، كالشدة والضعف ، وما يشبه ذلك .

وإنما ينقسم ذلك العرض بعروض القسمة بأى وجه على محله .

فإن كان المحل خاصا ، ولا ينقسم ، فالعرض واحد لاينقسم .

فالكيفيات العارضة على معروضاتها ، واحدة بوحدة معروضاتها ، متعددة بتعددها .

فالبياض القائم بسطح واحد ـ على أى وجه تحقق ـ لايقال : إنه بياضان ، أو ثلاث بياضات .

[١٩٨] [غير متناهية بحسب التعلق] .

لأن مقدوراته ومعلوماته ومراداته ، غير متناهية .

أما المعلومات فظاهر ؛ لأنه تعالى يعلم الواجب والممكنات ، والممتنعات بأسرها ، وهى غير متناهية .

وأما المقدورات ، والمرادات ؛ فلأن قدرته و إرادته لا تقفان عند حد ، لا يمكن الزيادة عليه .

نعم يقال : شديد ؛ وقوى ، وما يشبه ذلك .

و إنا لانعنى من القدرة إلا ماهو مبدأ صدور الآثار ، بالاختيار .

ولا من الإرادة إلا ماهو منشأ الاختيار .

فكل واحد من الصفتين ، نوع واحد.

وكذا يقال فى الباقى .

و إن قيامها بذات الواجب تعالى إنما هو قيام الحال بالمحل ، وقيام الصفة بالموصوف.

وقد علمت مافى قيام الصفات بموصوفاتها .

والواجب تعالى واحد لاينقسم ولايتعدد ، فما قام به أيضا لا يتعدد ولا ينقسم .

نعم يقال : إن مبدأ الأثر فيه أقوى وأعلى ، وأشد ، وكذا الباقى .

وحاصل القول: أن الصفات إنما تحوز تشخصاتها وهوياتها ، بمحالها وموصوفاتها.

فإذا اتحد مابه الهوية فقد اتحدت الهوية .

فتأمل جدا .

[١٩٨] [غير متناهية بحسب التعلق . . . الخ] .

أقول : من الصفات الذاتية ما يقتضى تعلقا بين الذات و بين أغيارها ، كالعلم والقدرة والإرادة فتعلقات تلك الصفات بالأغيار ، غير متناهية .

ونعنى بغير المتناهية ، ماهو أعم من :

أن تكون التعلقات متحققة بالفعل ، غير متناهية .

فهى غير متناهية ، بمعنى أنها لا تنتهى عندحد ، لا يمكن تجاوزه .

قلت : لاحاجة فى تعلق القدرة إلى ذلك ؛ فإن جميع الممكنات مقدورة له ، بمعنى أنه يصح منه ، فعل كل منها وتركه .

فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى ، وإن لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا ، بناء على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقا .

وأما فى تعلق الإرادة فيمكن أن يقال: الإرادة الأزلية قد تعلقت فى الأزل بوجود الممكنات ، كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه .

فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة ، وإن كانت متعاقبة فى الوجود ، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة ، فلا حاجة فيه أيضاً إلى ذلك .

ثم من البيِّن أن لله تعالى صفات ذاتية ، لاتتعلق بالغير ، كالحياة والبقاء ، عند الشيخ الأشعرى ، فلا يتصور فيها الحكم بـ « لاتناهى المتعلقات » .

[فما وجد من مقدوراته قليل من كثير] .

لأن ما وجد منها متناه ، ومقدوراته غير متناهية .

أوتكون بحيث لا تقف عند حد ، وإن لم تحصل فى عالم التحقق غير متناهية .

وقد استدل على عدم تناهى التعلقات ـ لجميع هذه الصفات ـ بعدم تناهى متعلقاتها؛ فإنه إذا اختلف المتعلَّق ، وجب اختلاف التعلق باختلافه ؛ لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها .

أما المعلومات : فعدم تناهيها ظاهر ؛ لأنه يعلم الواجب ، والممكن، والممتنع .

والممكن غير متناهية ، فضلا عن قسيميها ؛ فإنا لو نظرنا إلى نوع من أنواع عالم الجسمانيات ، كالإنسان مثلا ، لرأينا أنه يصح أن يكون له ، أشخاص غير متناهية ؛ لجواز تبدل هيئات غير متناهية ؛ على أجزاء مخصوصة ، بالتركيب والتحليل ، فضلا عن سائر أنواع الممكنات .

فعالم الإمكان غير متناه .

والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يُعلم أزلا ، وأبدا .

[١٩٩] بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية .
[وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته] .
ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فتعلقات علمه غير متناهية أزلا ، وأبدا .

وأما مقدوراته ، ومراداته ، فليست غير متناهية بالفعل .

ولسنا نعنى ما يمكن تعلق الإرادة ، أو القدرة به ، فإن هذا لا يتعدد بتعدد تعلق القدرة والإرادة ، بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل ، كما فى المعلومات والعلم .

نعم يكون التعلق فى قوة الحصول والتعدد .

فهى غير متناهية ؛ بمعنى لا تقف عند حد ، فالتعلقات أيضاً كذلك لا تقف عند حد .

*

بقى على هذا أن يقال : حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حد.

والإرادة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة .

وتعلقات الإرادة أزلية .

فالإرادة يجب تعلقها بغير المتناهى بالفعل ، فإنها المخصصة لكل مقدور بما يجب أن يكون له .

فتعلقاتها غير متناهية بالفعل .

فاندفع ما أورده الشارح فى القدرة ، وثبت ما أورده فى الإرادة . فافهم .

[١٩٩] [بل لا نسبة بينهما] .

إضراب عما يفهم من قوله :

[قليل من كثير] .

من أن بينهما نسبة مقدارية ، فقال : لا نسبة بينهما بالمقدار ؛ فإن المتناهى لا ينسب لغير المتناهى .

[٢٠٠] [ولله تعالى ملائكة].

هى أجسام لطيفة ، قادرة على التشكلات المختلفة ، لا تُذَكَّر ، ولا تؤنث ، كما ورد فى الكتاب والسنة .

والملائكة جمع ملأك، على الأصل؛ لأن الهمزة كانت متروكة، لكثرة الاستعمال. فلما جمعوها ، ردوها .

و « التاء » لتأنيث الجمع ؛ أو مقلوب مألك ، من الألوكة ، وهى الرسالة ؛ سموا به؛ لأنهم وسائل بين الله ، و بين الناس .

[ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع] .

وكأن المراد تعدد الأجنحة ، لا الحصر فى هذه الأعداد .

---

[٢٠٠] ولله تعالى ملائكة . . . الخ] .

أقول : إن من الواجب اعتقاده أن لله تعالى عالما من خلقه سماه الشرع بـ[الملائكة] ليس بالذكر ولا بالأنثى ، وأن له أجنحة ـ كما أخبر ـ وأنهم :

[لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ] .

وهذا شىء يجب اعتقاده من السمع .

وأما الاستدلال :

على وجوب أن يكون مثل هذا العالم .

أو البحث عن حقيقته .

أو أنه جسم ، أو غير جسم .

وما هى أجنحته ؟ .

وهل هى من جنس ما نعهد ؟ أو أمر آخر عبر عنه بذلك تشبيها ؟ .

وأنهم [لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ] .

وهل هذه الطاعة فى جبلتهم ؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها ؟ .

[٢٠١] لما روى عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه رأى جبريل ليلة المعراج ، وله ستمائة جناح .

[منهم جبريل] .

وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم ، وتبليغ الوحى .

[وميكائيل] .

يتعلق به تعيين الأرزاق .

[وإسرافيل] .

يتعلق به نفخ الصور ، للموت والبعث .

[وعزرائيل] .

يتعلق به قبض الأرواح .

خصهم بالذكر ، لزيادة فضلهم وشهرتهم .

[لكل واحد منهم] .

أى من الملائكة .

وتعيين مقاماتهم ، وأن أحدا لا يتعدى طوره ، ومقامه ؛ على ما يشار إليه فى الأقوال الإلهية ، وأنه لم ذلك ؟ .

وما حقيقة السؤال بقولهم :

[أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ؟] .

فذلك مما لا يبين فى فن الكلام .

وقد أشرنا إلى شىء من ذلك ، فى رسالتنا [الواردات] .

[٢٠١] [لما روى عنه صلى الله عليه وسلم . . . الخ] .

الله أعلم بصحة هذا الحديث ، حتى يوجب الظن ، فضلا عن أن يؤخذ موجبا لاعتقاد ما يعارض البرهان .

[مقام معلوم] .

فى المعرفة ، والقرب ، والائتمار بأمر من أوامر الله تعالى .

قيل : إنهم لا يترقون ، ولا ينزلون عن مقاماتهم .

وهذا قول الحكماء ، و بعض المتكلمين .

وقيل : إن الآية ، وهى قوله تعالى :

[وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ] .

لا تدل على نفى الترقى ، وتجوز الترقى .

وأنت تعلم أنه ينافى ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام ، ليلة المعراج .

« لو دنوت أنملة ، لاحترقت » .

[لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ] .

فى الماضى .

[وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ] .

فى المستقبل .

وما صدر عنهم فى قصة خلق آدم عليه السلام ، من قولهم :

« أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا » الآية .

لم يكن على سبيل الاعتراض ، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها .

ونسبة الإفساد والسفك إليهم ، ليس غيبة ، كما توهم ، بل لمثل ذلك .

على أن الغيبة لا تتصور فى حق من لم يوجد بعد .

وقولهم : « وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ، وَنُقَدِّسُ لَكَ » .

ليس من قبيل تزكية النفس ، والعجب ، بل لتتمة تقرير الشبهة .

⁂

وأما إبليس فالأكثرون على أنه لم يكن من الملائكة ، كما هو ظاهر قوله تعالى :

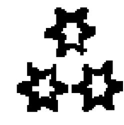
« كَانَ مِنَ الْجِنِّ » .

⁂

وما اشتهر من قصة « هاروت » و « ماروت » ليس مقبولا عند كثير من المحققين .

بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية : أن السبب فى إنزالها أن السحر قد فشا فى ذلك الزمان ، واشتغل الناس به ، واستنبطوا أموراً غريبة منه ، وكثر دعوى النبوة .

فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس أبواب السحر ؛ حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة .



وقيل : إنهما رجلان سميا ملكين ، لصلاحهما ، ويؤيده قراءة الملكين — بالكسر — .

ومايقال : من أنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة ، علما وزهدا ، وديانة وشرفا ، فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم ، وركب فيهما الشهوة ، ونهاهما عن الشرك ، والقتل ، والزنا ، وشرب الخمر .

والزهرة ، كانت فاجرة فى الأرض ، فواقعاها بعد أن شربا الخمر ، وقتلا النفس ، وسجدا للصنم ، وعلماها الاسم الأعظم ، الذى كانا يعرجان به إلى السماء ، فتكلمت الزهرة بذلك الاسم ، فصعدت إلى السماء ، فمسخها الله تعالى ، وصيرها هذا الكوكب . ولم يقدر الملكان على الصعود .

غير مقبول ولا معقول ؛ لأن الفاجرة ، كيف قدرت على الصعود إلى السماء ، ومسخها الله تعالى ، وجعلها كوكباً مضيئاً ولم يقدر الملكان على الصعود ، مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذى به صعدت الفاجرة ، بل هما علماها .

فسياق هذه القصة ، يشهد بكذبها .

وليس فى كتاب الله تعالى ، ولا سنة رسول الله ، صل الله عليه وسلم ، مايدل على صدقها .

[والقرآن] وكذا سائر الكتب الإلٰهية [كلام الله غير مخلوق] .

لما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام .

« القرآن كلام الله غير مخلوق » .

[٢٠٢] والأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم ، وتواتر نقل ذلك عنهم .

ولا يتوقف ثبوت النبوة ، على الكلام ، حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء ، لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ، برسالتهم من الله تعالى ، فى تبليغ أحكامه ويصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديهم ، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام .

ثم تثبت صفة الكلام بقولهم .

---

[٢٠٢] [والأنبياء أجمعوا . . . الخ] .

أقول : يريد أنه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام — على ما تواتر عنهم — على أنه تعالى متكلم .

والمتكلم من اتصف بالكلام .

فقد ثبت أنه تعالى متصف بالكلام .

والله تعالى لا يتصف بحادث .

فوجب أن يكون الكلام قديما .

فإن قلت : إن نبوة الأنبياء يتوقف ثبوتها على ثبوت الكلام ؛ وذلك لأن الإرسال إنما يتحقق بقول المرسل : أرسلتك إلى فلان ، أو مافى معناه .

فإذا لم يثبت الكلام ، فمدعيه كاذب من أول وهلة ، أو مشكوك الصدق .

فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام .

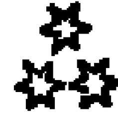
فثبوت الكلام بإجماعهم دور .

قلت : إن النبوة والإرسال ، لايتوقفان على كلام المرسِل ، بل يجوز أن يكون بالهام ، فيكون رسولا بإظهار المعجزة ، بدون توقف على شيء آخر .

. . . .

ثم يثبت الكلام بنبوتهم .

هذا حاصل ماقاله .



ونوقض بأنا لانسلم أن المتكلم من قام به الكلام ، بل المتكلم هو من أحدث الكلام فى شىء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ بلفظ كذا ، مع أن اللفظ ليس إلا صوتا مخصوصا ، والصوت كيفية من كيفيات الهواء ؛ وقائمة بالهواء .

فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة فى الهواء .

ثم أقول : وأماالقول بأن العرف واللغة ،يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه [متكلما] من حيث إنه متصف بالكلام النفسى ؛ فهو افتراء محض ؛ فإنا لم نسمع بأن عرفا أو لغة ، يُطلِق على من أراد التكلم ، بل وشرع فيه ، فأمسك رجل لسانه ، أنه تكلم ، مالم يتم كلاما لفظيا ، مع أن هذه الصفة النفسية ، قد حصلت له البتة .

بل إنما يقال ـ حقيقة ـ : أراد الكلام .

والمكابرة فى هذا من الغباوة .

نعم العرف واللغة ؛ إنما يطلق [المتكلم] على من أحدث صوتا بلسانه ، أو مخارجه المخصوصة ، ضرورة أن من أحدث أصواتا حرفية ، بين ضاغطين خارجين عنه ، لايقال له متكلم ؛ وذلك ضرورى .

وأما أن رجلا طول يومه ، ماحرك لسانه ، ثم إنه أقر بعد ذلك ، بأنه همّ بأن يتكلم فامتنع أو منع .

فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همّ به .

فليس الكلام لغة أو عرفا ، ماهو فى الفؤاد ، كما زعموا :

. . . .

وقول الشاعر : إن الـكلام لفى الفؤاد . . . الخ .

فالقرائن قائمة على أن ليس المراد منه ، الإخبار بأن الـكلام هو الصور الخيالية ، التى يعقبها النطق .

بل المراد إفادة أن كل متـكلم ، فإنمـا ينطق عن أخلاقه ، وأحواله الذاتيـة الـكائنة فى نفسه .

ولفظه إنما هودليل على ما انطوىعليه ، كما يعطيه ذوق الـكلام .

علىأنه لوكان كذلك ، فما علمنا إلاأن لفظ [الـكلام] يطلق على ماقام بالفؤاد ، أى القلب ، أو العقل ، أو ماتريد ، فسمه .

وأما أنه يطلق على صفة حقيقية ، سوى هذا ، ومباينة له فى الحقيقة .

أى ليست أمراً ، ولا نهياً .

أو ليست قائمة بفؤاد ، ولا عقل .

فمن أين علمناه ؟

إلا أن يكون بوضع جديد ، ولا دليل عليه .

أو مجاز ، ولا فرق بين مجاز ومجاز .

ثم إن إجمـاع الأنبياء ، على إطلاق لفظ ، لايقتضى أن يكون المراد منـه ، ماهو موضوعه الحقيق ؛ ضرورة أنه قد وقع الإجماع على أن لله يداً ، وأنه على العرش استوى ، كما تواترَ عن الأنبياء ، وعن نبينا .

وليس المراد حقيقته بالضرورة .

فليـكن هـذا الإجماع كذلك ، وأن المتـكلم مجـاز فى مخترع الـكلام للاختصاص .

وأيضا : إن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية ، على خلاف

[٢٠٣] ولا خلاف بين أهل الملة ، فى كونه تعالى متكلما ، لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه ، وحدوثه وقدمه .

وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة ، وهما :

كلام الله تعالى صفة له .

وكل ما هو صفة له فقديم .

فكلام الله قديم .

وكلام الله مركب من حروف وأصوات ، مرتبة متعاقبة فى الوجود .

وكل ما هو كذلك فهو حادث .

فكلام الله تعالى حادث .

اضطروا إلى القدح فى أحد القياسين ، ضرورة امتناع حقيقة النقيضين ، فمنع كل طائفة بعض المقدمات .

فالحنابلة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى ، حروف وأصوات ؛ وهى قديمة .

ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة ، فهو حادث .

بل قال بعضهم : بقدم الجلد ، والغلاف .

الحقيقة . فكان من الواجب أن يبحث أولا ، هل يجوز أن يكون لله صفة هى الكلام ؛ حتى يرتب عليه أن المراد من إطلاق هذا اللفظ ، تلك الصفة ، وهو لم يتكلم فى ذلك .

والمانع ببرهانه ، قائم .

وحاصل الكلام : أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها فى المقامات البرهانية ، إلا من حيث ما يراد تطبيقها على مايثبته البرهان .

ويأتى للكلام تتمة .

[٢٠٣] ولا خلاف الخ] .

قلت : فما بالهم لم يقولوا ، بقدم الكاتب ، والمجلّد ، وصانع الغلاف ؟

وقيل : إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للأدب، واحترازا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسى .

كما قال بعض الأشاعرة : إن كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ، ولا حال فى مصحف ، أو لوح .

وامتنع عن إطلاق القول بحدوث كلامه ، وإن كان المراد هو اللفظى ، رعاية للأدب ، واحترازا عن ذهاب الوهم ، إلى حدوث الكلام الأزلى .

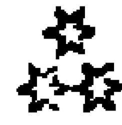


والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه ، وأنه مؤلف من أصوات وحروف .

وهو قائم بغيره .

ومعنى كونه متكلما عندهم ، أنه موجد لتلك الحروف والأصوات فى الجسم ، كاللوح المحفوظ ، أو كجبريل ، أو النبى عليه السلام ، أو غيرهم ، كشجرة موسى .

فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات ، صفة الله تعالى .



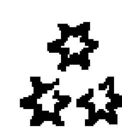
والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل .

وأن ما التزمه المعتزلة ، من كون كلامه تعالى صفة لغيره ، وأن معنى كونه تعالى متكلما ، كونه خالقا للكلام فى الغير .

مخالف للعرف واللغة ،

ذهبوا إلى أن كلامه صفة له ، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة ، القائمة بذاته تعالى .

فهم منعوا أن كل ما هو صفة له ، فهو قديم .



والأشاعرة قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط ، قائم بذاته تعالى ، قديم .

فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات .

[٢٠٤] ولا نزاع بين الشيخ ، والمعتزلة ، فى حدوث الكلام اللفظى ، وإنما نزاعهم فى إثبات الكلام النفسى وعدمه .

شروع فى تفصيل الكلام بعد إجماله .

[٢٠٤] [ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة . . . الخ] .

أقول هذا تحرير لمحل النزاع .

وحاصله أن ليس النزاع فى الكلام اللفظى ؛ فإنه حادث باتفاق .

وإنما النزاع فى إثبات الكلام النفسى .

وأقول إن الشيخ لم يثبت الكلام النفسى ، إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وما يشبه ذلك .

وهذه إنما تدل :

على قدم الكلام اللفظى ، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط .

وعلى قدم اللفظى والنفسى معا ، إن كان حقيقة فيهما .

فإن خصه بالنفسى ، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معنيي المشترك بدون موجب .

فإن قال : إن موجبه هو استحالة قدم اللفظى .

قيل – عليه – : لا بد من إثبات إمكان النفسى ، ولم يثبته بعد ، والمانع قائم ببرهانه ، على ما يزعم الخصم .

ثم إن الذى يبدو من كلام الخصوم ، إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظى ، وأنه هو المخلوق لله فى المتكلم ، الرسول ، أو الشجرة ، أو ما يشبه ذلك .

وبراهينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا .

ولم نسمع أن معتزليا أقام برهانا على إحالة صفة لله تعالى ، هى منشأ لهذا الكلام اللفظى ، ليست بحرف ولا صوت ، ولا بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر .

[٢٠٥] وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة ، وأفرد فى ذلك مقالة وذكر فيها أن لفظ « المعنى » يطلق .

تارة على مدلول اللفظ .

وأخرى على القائم بالغير .

والشيخ لما قال : الكلام هو :

« المعنى النفسى » .

فهم الأصحاب منه أن مراده به ، مدلول اللفظ ، وهو القديم عنده .

وأما العبارات ؛ فإنما تسمى كلاما مجازا ، لدلالتها على ماهو الكلام الحقيقى ، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة ، على مذهبه ، ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة.



وهذا الذى فهموه ، له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف ، مع أنه علم من الدين ضرورة ، كونه كلام الله تعالى حقيقة .

وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة ،

وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى .

إلى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين ، فى الأحكام الدينية .

فلا ندرى أن خصوم الشيخ فى هذه المسألة من هم ؟

والظاهر بل المتعين من أصل النزاع ، إنما هو فى اللفظى، وفرضه فى النفسى :

إما مجرد التجاء .

أو تنازل عن أصل المدعى ، و إثبات مدعى آخر ليس النزاع فيه .

[٢٠٥] [وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ . . . الخ] .

أقول : إن المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة فى اللفظى ، كما هو المعروف .

وقال : إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة .

فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى .

فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا ، لـ « اللفظ » و « المعنى » جميعا ؛ قائما بذاته تعالى .

[وهو المكتوب فى المصاحف ، المقروء بالألسن ، المحفوظ فى الصدور .

والمكتوب غير الكتابة ، والمقروء غير القراءة . والمحفوظ غير الحفظ] .

[٢٠٦] وما يقال من أن الحروف والألفاظ ، مترتبة متعاقبة .

وأن الشيخ قال : الكلام هو المعنى النفسى .

ولفظ [المعنى] يطلق على [معنيين] .

الأول : ما هو مدلول اللفظ ، قام بالغير أم لا .

والثانى : ما هو القائم بالغير سواء كان لفظا أم لا .

وإن الشيخ يريد من [المعنى] ما هو الثانى ، أى القائم بالغير .

فالكلام هو اللفظ . ومدلوله ، القائم بذاته تعالى ، أى اللفظ باعتبار دلالته على معناه ؛ فإن اللفظ إنما يسمى كلاما ، باعتبار أن يدل على شىء ، فلا بد من أخذ الدلالة فيه .

وأما إرادة المعنى الأول ، أى المدلول فقط ، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلاما ويلزم عليه مفاسد كثيرة ، من تأملها وجدها من توهماته ــ رحمه الله ــ التى لا يخفى على المتفطن عدم لزومها ، كقوله .

[كعدم تكفير . . . الخ] .

أى واللازم الذى هو عدم التكفير باطل ؛ إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين دفتى المصحف كلام الله حقيقة .

فيكون المتقدمون من الأشاعرة ، كفارا ، كما سينبه عليه الشارح ، وهذه خرافة سقيمة .

[٢٠٦] [وما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة . . . الخ] .

فجوابه : أن ذلك الترتب ، إنما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة .

والأدلة الدالة على الحدوث، يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام، دون نفس الكلام ، جمعا بين الأدلة .

وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين ، بالقبول .

وقد قيل : إن محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ذهب إليه فى نهاية الإقدام .

و بعضهم أنكره .

أقول : معارضة لدليل القدم ، بأن الحروف ألفاظ .

والألفاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة .

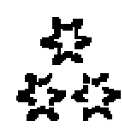
والأمور المتعاقبة ، لا يصح أن تكون بأسرها قديمة .

ـــ أما أولا : فلأن التعاقب ، يقتضى السباق واللحاق فى الزمان ، وهذا مستلزم للحدوث بالضرورة .

وثانيا : أن الأمور غير القارة ، وجودها أدنى مراتب الموجودات ، فكيف صح الحكم بقدمها ؟ .

وجوابها : أن الألفاظ لا ترتيب فيها ، بذواتها ، ولا تعاقب؛ بل ذلك من حكم الآلة القاصرة ، و إلا فهى فى عالمها المقدس عن التصور ، ولا ترتيب زمانيا فيها ، ولا تعاقب ، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث ، إلا من حيث وصف القارئ والمتلفظ ، والكاتب .

فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات، لا على حدوث نفس الألفاظ، جمعا بين الأدلة.



وأقول :

أولا : إذا كانت الألفاظ قديمة ، فكيف قام بها صفات الحوادث ، مع أنكم لا تجوزون قيام الحادث بالقديم ؟ و إلا عاد الكلام بدأ .

وثانيا : ماذا أراد المصنف بـ [اللفظ] ؟ .

. . . .

إن كان أراد به ما هو حقيقته ، أى الصوت المشتمل على الحروف الهجائية ، كما هو صريح دعواه، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء – كما سمعت – ولا حقيقة له بدونه .

والهواء جسم حادث ، فكيف قام به القديم .

و إن أراد به ما هو صورته ، المعلومة منه بعد حدوثه ، أو قبله ، فنقول :

أولا :إنه ليس بلفظ حقيقة .

وثانيا: أنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف ، قديم ؛ أى ماهياتها الحاصلة فى العالم بها ، قديمة فى مرتبة العلم .

فإن كان قائلا بارتسام صور المعلومات فى العالم ، فلا فرق بين القرآن وغيره .

و إن لم يكن قائلاً بذلك ، محيلا له ، فَلِمَ جعل هذه كذلك ؟ حيث لافارق .

وثالثا : إن حصولها فى ذاته – مرتبة مجتمعة ، على ترتيبها ، كما يدعيه – مستلزم لتقدم البعض على البعض فى ذاته ، فيكون جسمانيا .

فإن كان يقول : إنها ليست مرتبة ، بل يعلم ترتيبها .

فنقول : إن علم الترتيب ، لا يستلزم وقوع الترتيب فى العلم . بل تخيله يوجب ذلك فى التخيل ؛ فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له .

وأما دعوى ترتيب لايتصور ، فهو خروج عن حد النظر .

و إن كان يريد غير ذلك فليبينه ، حتى نتكلم فيه .

وأيضا يرد عليه ، ما أورد بعضهم من أنه لا شك فى أننا إذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن ، وذلك بديهى ، إنكاره مكابرة .

فإن كان ذلك الشخص بعينه ، هو القائم بذاته تعالى ، يلزم :

قيام الصفة الواحدة ، بمحلين متباينين ، وهو محال بالضرورة .

[٢٠٧] أما أولا : فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد ، وليس بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر .

و إنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق .

وهذه الأوصاف لاتنطبق على الكلام اللفظى ، و إنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ ، بضرب من التكلف .

وأما ثانيا : فلأن كون الحروف والألفاظ ، قائمة بذات الله تعالى ، من غير ترتب ، يفضى إلى كون الأصوات ، مع كونها أعراضا سيالة ، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة .

وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها .

وأما ثالثا : فلأنه يؤدى إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ ، و بين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء ، وعدم اجتماعها ، بسبب قصور الآلة .

فنقول : هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة ، فلا يكون القائم به تعالى من جنس الألفاظ .

أو انتقال ما ، كان القائم بذاته تعالى ، إلينا ، وهو محال بالضرورة أيضا ، و يكون قولَ النصارى انتقلت الكلمة إلى جسد عيسى .

و إن كان شخصا سوى القائم به تعالى :

فما قام بنا هو حادث .

وما قام بالله قديم .

وليس ما قام بنا هو ما قام به .

فيلزم عليه المفاسد التى ألزمها للمتقدمين .

[٢٠٧] [أما أولا . . . الخ] .

و إن لم يوجب ، وكان ما يقوم بالقارئ ، وما يقوم بذاته تعالى ، حقيقة واحدة، والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه، اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة ، كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى ، مجانسا لصفات المخلوق .

وأما رابعا : فلأن لزوم ما ذكره من المفاسد ، وَهْمٌ ؛ فإن تكفير من أنكر كون مابين الدفتين ، كلام الله ، إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر .

أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله ، بمعنى أنه ليس فى الحقيقة ، صفة قائمة بذاته تعالى ، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته ، فلا يجوز تكفيره أصلا .

كيف . . . ؟ وهو مذهب أكثر الأشاعرة ، ماخلا المصنف وموافقيه .

وما علم من الدين ، من كون مابين الدفتين ، كلام الله تعالى حقيقة ؛ إنما هو بمعنى كونه دالا ، على ماهو كلام الله حقيقة ، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى .

وكيف يُدَّعى أنه من ضروريات الدين ؟ مع أنه خلاف مانقله الأصحاب .

وكيف يزعم أن هذا الجم الغفير من الأشاعرة ، أنكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم ؟

حاشاهم من ذلك .

[٢٠٨] وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة على النسخ، لايمكن حملها على اللفظ ، بل ترجع إلى الملفوظ .

كيف ... ؟ و بعضها مما لايتعلق النسخ فيه باللفظ، كما نسخ حكمه ، و بقيت تلاوته.

أقول: قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ ، عن قسى الوهم الموترة بأوتار الخيال .

ولا نطيل بانتقاد ما قاله . وعبارات الشارح ظاهرة .

[٢٠٨] [وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة . . . الخ] .

أقول: من الأدلة الدالة على أن القرآن حادث ورود الشرع ؛ بأن بعضا منه قد ينسخ.

[٢٠٩] ولنا فى تحقيق الكلام ، كلامٌ يتوقف على تمهيد مقدمة ، هى :
أن مبدأ الكلام النفسيّ ، فينا ، صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ، على الوجه الذى ينطبق على المقصود .
وهذه الصفة ضد الخرس ، وهى مبدأ الكلام النفس .

أى يحكم بعدم تلاوته .
أو يحكم بزوال الحكم الذى كان قد دل عليه .
فإن كان هذا النسخ ، يرجع إلى صفة من صفات التلفظ ، كما زعمته ، فذلك ، إن سُلِّمَ فى نسخ التلاوة ، لا يسلم فى نسخ الأحكام ؛ فإن الأحكام ليست إلا من حيث تعلق الخطاب بالمحكوم .
واﻟﺨﻄﺎب لا يزال ، مادام اللفظ موجودا من المخاطب .
فإن كانت الألفاظ قديمة ، والخطاب بها أزلى ، والأزلى لا يمكن زواله ، فلا يزول حكمها لوجود التعلق ، مادام الخطاب .
وليس فى الخطاب تقييد بزمان دون زمان ، و إلا لم يكن نسخا .
فيجب أن تكون الألفاظ حادثة ، وأنه يحدث لفظ للدلالة على حكم من الأحكام نقيضه زمن حدوثه ، ثم يأتى لفظ آخر بحكم آخر سوى ماأتى به الأول .
فالقول بقدم الألفاظ ، يناقض حكم النسخ .
وأما ما ذهب إليه الأصحاب ، فليس يلزم عليه مثل ذلك ؛ فإن النسخ يقع فى التعلقات الحادثة .
والكلام الأزلى واحد ، لا أمر فيه ولا نهى ، حتى يتعلق به النسخ .
[٢٠٩] [ولنا فى تحقيق الكلام ، كلام . . . الخ] .
أقول : يريد أن يحقق الكلا بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه ، ولا يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه .

وهى غير العلم؛ فإنها قد تتخلف عن العلم ؛ فإن كلام الغير معلوم لنا ، فقد تعلق به علمنا ، ولم تتعلق به تلك الصفة منا ؛ فليس كلامنا .

بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا ، لا غير .

وما رتبه غيرنا ، فهو كلام الغير .

❊

و إذا تمهد ذلك ، فنقول . كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الأزلى ، بصفته الأزلية ، التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها .

وهذه الصفة قديمة .

وتلك الكلمات المرتبة أيضا ، بحسب وجودها العلمى ، أزلية أيضا .

بل الكلمات، والكلام مطلقا ، كسائر الممكنات ، أزلية بحسب وجودها العلمى.

وليس كلام الله تعالى ، إلا مارتبه الله تعالى بنفسه ، من غير واسطة .

والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى ، حتى يلزم حدوثها .

و إنما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى ، وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى .

وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة ، مثل مايلزم على مذهب المعتزلة ، من كون كلام الله تعالى قائما بغيره .

وعلى مذهب الكرامية ، من كونه تعالى محلا للحوادث .

وعلى مذهب الحنابلة ، من قدم الحروف والأصوات ، مع بداهة تعاقبها وتجددها.

وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الأشاعرة ، من أن الألفاظ والحروف ، ليست كلام الله تعالى ، بل معانيها .

وتحقيقه : يتوقف على مقدمة يمهدها ، وهى :

أنا نجد من أنفسنا :

تارة : أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام، على نظم مخصوص ، نحتاج إلى ترتيبه أولاً ، على النظم المقصود فى خيالنا ، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا ، ورتبنا ، ولكن لا نتمكن من ترتيبه إلا بجهد ومشقة .

وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الأصوات ــ مع كونها من الأعراض السيالة ــ قائمة بذاته تعالى ، من غير ترتيب .

والترتيب فينا لقصور الآلة .

فإنه يؤدى إلى سفسطة ظاهرة .

ولا يلزم على ذلك مارتبه المصنف، على متقدمى الأشاعرة ، من المحذورات ؛ فإن المتحدى به حينئذ ، كلام الله تعالى .

وانكار كون مابين الدفتين كلام الله تعالى ، يكون كإنكار كون مابين أوراق ديوان الحافظ ، كلام الحافظ فيكون كفرا ، فى حق القرآن .

إذ ليس معنى كون هذا المكتوب ، كلام الله ، إلا أن ذلك الكلام ، موجود بالوجود اللفظى .

ولعل المتأمل الصادق ، ممن رفض التعصب والجدال ، يشهد بحقيقة هذا المقال .

وتارة : نتمكن من ذلك بأدنى التفات .

فلنا صفة بها نرتب هذه الألفاظ فى خيالنا ، تتقوى بالممارسة ونحوها ، وتضعف بما يقابل ذلك .

فتلك الصفة فينا ، هى مبدأ نظم الكلام الخيالى عندنا ، بحيث ينطبق على مقصود معين .

ـــ وهذه الصفة هى ضد الخرس ، فإن من لايتمكن من النظم الخيالى بوجه ، لا يتمكن من النطق بوجه ؛ فإن التلفظ الخارجى ، مبنى على التخيل الباطنى .

ومن تمكن من ذلك ، تمكن من التلفظ ؛ إن لم يمنعه مانع اللسان .

فالخرس وضده معنيان . يقومان بالنفس ، لا باللسان .

[وهذه الصفة هى غير العلم ؛ فإنها لو كانت العلم ، الذى هو مبدأ الانكشاف ، لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة ، كلاما نفسيا لنا ، وليس كذلك .

. . . .

بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غيرنا المرتبة ، وليست كلاما نفسيا لنا بالضرورة.
بل الكلام النفسي ، ما تحدثنا به أنفسنا ، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ، ومبدؤه ، من ذاتنا .

فكلامنا ، هو ما رتبناه في خيالنا ، بأنفسنا .

ومارتبه الغير ، فهو كلام الغير .

⁂

إذا تمهد هذا فنقول : إن كلام الله النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في نفس ذاته الأقدس ، على حسب علمه الأزلي ، بصفته الأزلية ، التي هي مبدأ هذا الترتيب. وهذه الصفة قديمة .

وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود — أي وجودها في ذاته — أزلية أيضا.
وهذا الوجود في الذات بالحقيقة ، من الوجودات العلمية .

وسائر الكلمات — والكلام الذي يوجد في علم الخارج سواء كان هو مانسميه كلام الله ، أم لا — كسائر الممكنات ، أزلي بحسب الوجود العلمي أيضا .

إلا أن كلام الله ، هو مارتبه الحق بذاته ، بدون توسط موضوع آخر يضاف إليه ، وكلام غيره ، هو مارتبه الحق ، على أنه صادر من ذلك الغير .

وتلك الكلمات في وجودها ذلك ، ليست متعاقبة ، حتى يلزم حدوثها ؛ و إنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي .

وهي بحسب هذا الوجود الخارجي ، كلام لفظي حادث مخلوق ، ولكن يقال : إنه كلام الله ، من حيث انطباقه عليه .

كما يقال : إن زيدا الخارجي ، هو زيد المعلوم بعينه .

فقول الشيخ :

[إن الكلام صفة بسيطة] .

يريد مبدأ الترتيب ، كما أثبتنا ، و إن كان إطلاقا مجازيا ، كما هو ظاهر ، كإطلاق الكلام على الذي نسميه كلاما نفسيا ، و إنما هو صور خيالية ، أو علمية ، على وجه مخصوص .

. . . .

والوازم التى لزمت على قول المتقدمين مندفعة ، لهذا الانطباق .

هذا حاصل تحقيق هذا المحقق .



وأقول :

أولا : يرد عليه ماقدمنا من أن تسمية [النفسى] كلاما ، ليس إلا اصطلاحا أو مجازاً ، كما يتبين من اللغة والعرف .

فاللوازم اللازمة ، على قول المتقدمين ، لازمة على هذا أيضا .

وثانيا : أن هـذا المبدأ الذى بيّنه ، ليس له أثر سوى أثر القدرة ، ولم يذكر مايميزه عنها .

غاية الأمر أنه أثر خاص ، لمبدأ عام ، وإن كان أثره قديما ؛ إذ يجوز أن يكون بعض تعلقات القدرة قديمـا فى هـذا الموضع ، فليس أمرا زائدا على الصفات المتفق عليها .

وثالثا : تفرقته :

بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمى ، فى ذات الله .

و بين كلام الله الموجود بذلك الوجود .

بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة .

وكلام غيره ، ما كان بواسطة .

تفرقة بلا تعقل .

فإنه إن أراد الواسطة ، فى الترتيب العلمى ، فغـير صحيح ؛ فإن الترتيب العلمى ، مبدؤه مابه الترتيب فى علم الرب .

ولاشىء يتوسط فى هذا الترتيب ، حتى لا يكون هناك إلا الله وحده ، وصفاته .

. . . .

فلا فارق بين الكلمات التى للحوادث .

ولا التى ننسبها إلى الله .

وإن أراد الواسطة فى الوجود الخارجى ، فذلك لامدخل له فى الترتيب العلمى الذى به الكلام النفسى، كلام .

بل يعود إلى قول المعتزلى من أن نسبة الكلام إلى الله ، من حيث إنه صادر عنه ، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره .

وأيضا نفىُ الواسطة فى عالم الخارج ، غير صحيح ؛ فإن الخالق إنما يخلق الكلام ، على لسان رجل ، أو فى شجرة ، أو مايشبه ذلك .

نعم نفىُ الواسطة ــ بمعنى العلم ، أو التفكر ، أو المعين مثلا ــ ثابت ؛ ولكن ليس ذلك ، بمثبت للتفرقة فى القدم والحدوث ، أو مايترتب على ذلك .

فاستوى الكل فى نسبة الإيجاد .

غايته : بعضه بالأسباب الاعتيادية ، والبعض لا .

وهو قول المعتزلى أيضا .

وقد أُورد على الشارح غير ذلك ، ولاحاجة إلى الإطالة لذكره .

❊

والحاصل : أن تحقيقه هذا ، ما أفاد إلا زيادة قول فى المسألة ، من غير فائدة .

والحق أن لاسبيل إلى القول بقدم الألفاظ .

ولا إلى القول ، بترتيب الألفاظ الخيالية فى ذاته تعالى ، مع الاختصاص باسم الكلام .

وليكن هذا محل وفاق بيننا .

وبين جميع الخصوم .

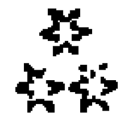
. . . .

وأن ليس معنى القرآن ، أو الكلام ، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة فى المصاحف ، المتفق على حدوثها .

وما ورد فى النصوص ، من أنه غير [مخلوق] فمؤوّلة بغير [مختلق] كما قيل .

وما فى إطلاقات النبيين ، من أنه تعالى متكلم ، فمؤول أيضا ؛ بأنه مجاز أو ما يشبهه .

وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته ، تكون منبعا لإفاضة هذه الأقوال المقدسة ، على النبيين ، عليهم الصلاة والسلام ، ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام ، وبها يطلق على الله متكلم ، على سبيل التجوز والتشبيه ، فذلك أمر يطلب بالبرهان .



وإن أحببت أن تسمع قليلا فى ذلك ، فأقول :

قد أثبتنا بالبرهان أن الحق تعالى جواد ، وأنه لايفيض إلا مافيه صلاح عالم الإمكان .

ولا يصدر عنه العبث بالضرورة .

ومن البيّن أن ذلك لاينشأ عنه بالقهر والقسر ، من خارج أو داخل ، فليكن ذلك ناشئا عنه ، لوصف المحبة المشار إليه بقوله :

[فأحببت أن أعرف] .

فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ ، لفيض كل خير ، على عالم الاستعداد ، فى كل حقيقة بما يليق بها .

وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها ، بالضرورة ، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالإمكان لذاتها .

[٢١٠] [وأسماء الله تعالى توقيفية]

أى لا يجوز إطلاق اسمٍ عليه ، مالم يرد به إذن الشارع .

قال فى المواقف وشرحه .

[ليس الـكلام فى الأسماء الأعلام الموضوعة فى اللغات .

ولما كان بلوغ نوع الإنسان ، إلى حقيقة كماله ، فى جميع مراتبه اللائقة به ، مرتبا على ما أودع الحق فيه ، من حقيقة الاختيار التى منشأ تحققها العلم بالغايات .

وذلك العلم لا يكون له إلا بمرشد حقيقى ، له تطلع تام إلى سر الحق ، فيفاض عليـه مافيه إرشاد هـذا النوع ، وهو الـكلام المنزل على ذلك المرشد الذى هو النبى الصادق .

فذلك الـكلام إنمـا كان منبع فيضه ، ذلك الوصف الحقيقى ، القائم بذاته ، الذى هو الحب الحقيقى ، لمفيض مافيه الصلاح الحقيقى لجملة العالم .

وذلك الـكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل فى هذا الوصف .

وأن تلك الصفة أزلا وأبدا ، حيث لا مخـاطب ولا مأمور هناك ، بدون لزوم مايوجب اعتراضا .

وأنها ليست بأمر ولا نهى ، ولا غيرهما .

و إنما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة .

ثم اختصاص اسم الـكلام ، من بين سائر الآثار ، بالإطلاق على تلك الصفة ، لما أنه الموصل إلى حقيقة المعرفة . التى هى غاية كل ذرة ، فى عالم الوجود ، على ما أشير إليه فى حديث الحب المتقدم

وهذا قول مجمل : فاطلب تفصيله من غير هذا الـكتاب ، بل تحته سر عجيب ، فأدخل يدك فى جيبك تخرج آية أخرى ، فافهم .

[٢١٠] [وأسماؤه تعالى توقيفية . . . الخ] .

وإنما النزاع فى الأسماء ، المأخوذة من الصفات والأفعال .

فذهب المعتزلة والكرامية ، إلى أنه إذا دل العقل ، على اتصافه تعالى بها ، جاز الإطلاق عليه تعالى ، سواء ورد بذلك الإطلاق ، إذن الشارع ، أو لم يرد .

وكذلك الحال فى الأفعال .

وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا :

كلُّ لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ، جاز إطلاقه عليه ، بلا توقيف ؛ إذا لم يكن إطلاقه موهما ، لما لا يليق بكبريائه .

فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه تعالى ، لفظ [العارف] : لأن المعرفة قد يراد بها علم ، يسبقه غفلة .

ولا لفظ [الفقيه] لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه ، وذلك مشعر بسابقية الجهل .

ولا لفظ [العاقل] لأن العقل علم مانع عن الإقدام ، على ما لا ينبغى .

مأخوذ من [العقال] .

وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى إلى ما لا ينبغى .

ولا لفظ [الفطن] لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع ، فتكون مسبوقة بالجهل .

ولا لفظ [الطبيب] لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب .

أقول : فصْلُ القول فى المسألة ، أن إطلاق الأسماء المفهمة نقصا ببادئ النظر ، ممنوع إلا إذا ورد الشرع بها .

ثم لا يقاس عليها فى الإطلاق ، بل لا بد من التوقيف .

كاسم [الصبور] الذى يفهم تحمل المشاق مثلا .

فإذ ورد الشرع بإطلاقه ، جاز ، ووجب تأويله .

إلى غير ذلك من الأسماء التى فيها نوع من إيهام ما لا يسوغ فى حقه تعالى .

وقد يقال : لا بد مع نفى ذلك الإيهام ، من الإشعار بالتعظيم ، حتى يصح الإطلاق بلا توقيف .

وذهب الشيخ الأشعرى ومتابعوه ، إلى أنه لا بد من التوقيف ، وهو المختار ، للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا ، لعظم الخطر فى ذلك .

فلا يجوز الاكتفاء فى عدم إيهام الباطل، بمبلغ إدراكنا، بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشارع] .

انتهى .

قلت : وذهب الإمام الغزالى ، إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه تعالى به ، على طريق التوصيف دون التسمية ؛ لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها ، فيجوز عند ثبوت المدلول ، إلا لمانع ؛ بخلاف التسمية ؛ فانها تصرف فى المسمى .

ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه .

وأما الألفاظ التى لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها ، شائبة النقص ، فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج .

ولكل قوم أن يصطلحوا فى ذلك على ما شاءوا كيف ... ؟ ولنا أن نستدل على إثبات صفات كمالية للواجب تعالى ، ثم نعبر عنها بمشتق ، يطلق عليه ، وإن هذا إلا تسمية .

وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد خنقته العربية .

وإطلاق القول فى المنع جهل بموارد اللغات ؛ وقصور فى الاطلاع ، كيف ... ؟ ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية ، مما يدل على الله تعالى ، وإن أمكن التأويل فى بعضها بالتوصيف ، لم يمكن فى الآخر .

كـ [ديو] فى الفرنساوية .

[٢١١] ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم ، ومن يجرى مجراهما .
وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه .
هذا كلامه ، و يشكل ذلك بلفظ .
[٢١٢] خداى وتـكّرِى ، وأمثالها ، فى سائر اللغات ، مع شيوعها من غير نـكير .
[٢١٣] اللهم إلا أن يقال : إن لفظ خداى ، معناه خود اينده . أى الموجود بذاته .
وحينئذ يـكون مراد فالواجب الوجود كما ذكره الإمام الرازى ، فى بعض تصانيفه .
[٢١٤] و يقال بمثل ذلك فى سائر أسمائه ، بحسب سائر اللغات ، إن أمكن .
وأما إطلاق واجب الوجود ، وصانع العالم ، وأمثالها ، فالظاهر أنه بطريق التوصيف ، لا بطريق التسمية .

و [دثو] فى الهندية .
و [ايزد] و [يزدان] فى الفارسية .
فإنها عند أهل اللغة أعلام ، على ذات الرب ، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه
[٢١١] [ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم . . . الخ] .
أقول : ماذا يصنع هـذا الفاضل ، فى الأعلام التى بالغلبة ، والتى وضعها قوم ابتداء لتعارفهم .
[٢١٢] [خداى وتـكرى] بفتح التاء وكسر الـكاف المغلظة .
والأول ، أى خداى ، اسم الله بالفارسية .
والثانى ، أى تـكرى ، اسمه بالتركية .
[٢١٣] [اللهم إلا أن يقال . إن لفظ « خداى » معناه « خود اينده » ...]
أى الموجود بذاته .
« خود » بالفارسية « النفس » و « إينده » اسم فاعل من « امدن » بمعنى « المجىء » أى آت بذاته .
[١١٤] [ويقال بمثل ذلك . . . الخ] .

[والمعاد] أى الجسمانىّ ؛ فإنه المتبادر عند أهل الشرع ؛ إذ هو الذى يجب الاعتقاد به ، ويكفر من أنكره [حق] بإجماع أهل الملل الثلاث .

و بشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل ، كقوله تعالى :

« أَوَ لَمْ يَرَ ٱلْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ ، فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ .
وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟
قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .

قال المفسرون : نزلت هذه الآية فى أُبَىِّ بْنِ خَلَفٍ . خاصم النبي صلى الله عليه وسلم ، وأتاه بعظم قد أرَمَّ و بَلِيَ ، قبضه ففتته بيده ، وقال :

يامحمد ، أترى الله يحيي هذا بعد ما أرَمَّ ؟

فقال صلى الله عليه وسلم ـ نعم و يبعثك ، و يدخلك النار

وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ؛ ولذلك قال الإمام :

الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم و بين إنكار الحشر الجسمانى .

[٢١٥] قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم، على ما يقول به الفلاسفة، و بين الحشر الجسمانى أيضاً .

من أين أتى له أن فى كل لغة هذا النحت ، والقلب ، موجود ؟

[٢١٥] [قلت : ولا القول بقدم العالم . . . الخ] .

أقول : أى ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما بيَّنه الفلاسفة من الاستدلال على قدم الأنواع ، و بين الحشر الجسمانى .

لأن النفوس الناطقة ، التى هى نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا

لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعا ،
أبدانا غير متناهية فى أمكنة غير متناهية .

وقد ثبت تناهى الأبعاد بالبرهان ، و باعترافهم
[تحشر الأجساد ، وتعاد فيها الأرواح] .
بإعادة البدن المعدوم بعينه ، عند بعض المتكلمين ، بل أكثرهم .
أو بأن تجمع الأجزاء المتفرقه ، كما كانت أولا ، عند بعضهم ،وهم الذين ينكرون
جواز إعادة المعدوم ، موافقة للفلاسفة ، وهم يدعون بداهة استحالته ، ويزعمون أن
إقامة الدلائل للتنبيه عليها .

التقدير ، أى تقدير قدم النوع ، فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية ، حيث
لا تمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، ببدن .

بل تعلق نفسين أو أزيد ببدن واحد، لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية؛
فإن النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد .

والأبدان غير المتناهية ، تفتقر إلى امتداد غير متناه ،وقد قام البرهان على بطلان
عدم تناهى الأعداد ، وقرّر أيهم عليه ، أى الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم
القول بالحشر الجسمانى .

فيتحتم منهم إنكاره .
ومنكره كافر
فهم كفار .



أقول :

أولا : أعجب لهذا المحقق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع
أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس

[٢١٦] منها ماذكره ابن سينا ، فى التعليقات :

« إنه إذا وجد الشيء وقتا ما ، ثم لم يعدم ، واستمر وجوده فى وقت آخر .

وعلم ذلك ، أو شوهد .

علم أن الوجود واحد .

وأما إذا عدم ، فليكن الوجود السابق [ا] .

واحتج على ذلك فى كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك ، الجم الغفير منهم .

والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى، لم يكن يكن مصرّحا فى أقوالهم.

وثانيا : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسمانى ، وصرحوا بقدم الأنواع ، على مازعمه ، فهم بالحشر مؤمنون ، وما ألزمه عليهم ، لازم مذهب ، ولازم المذهب ليس بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثا: لم لا يصح الجمع ، بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه الذى لا مجال للرأى فيه ، ولا يعلم معناه فنؤمن بحشر جسمانى لا يعلم ما معناه ؟ وما كيفيته ؟ بل كما أراد القائل إجمالا ، كما فى سائر المتشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما.

وواعجبا ! ! كيف إن الشارح فيما تقدم فى مسألة الوعد والوعيد ، قد جعل جميع الأخبار إنشاءات للتهديد ، والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل ، كأنه العالم يحكم مايريد .

ورابعا : أن هذا الشارح قال فى رسالته « الزوراء » بقدم العالم بالشخص ،فضلا عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، فى هذا الكتاب ؟ .

فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة ، وكأنى أرى الشارح خاقدا يقوده غير .

[٢١٦] [منها ماذكره ابن سينا فى التعليقات . . . الخ] .

أقول : ذكر الشيخ فى التنبيه على استحالة إعادة المعدوم ، برهانا متينا .

وليكن المعاد الذى حدث [ب] .

وليكن المحدث الجديد [حـ] .

وليكن (ب) كـ [حـ] .

فى الحدوث ، والموضوع ، والزمان ، وغير ذلك ، ولا يخالفه إلا بالعدد .

فلا يتميز [ب] عن [حـ] .

فى استحقاق أن يكون [ا] منسوبا إليه دون [حـ] .

فإن نسبة (ا) إلى أمرين متشابهين من كل وجه ، إلا فى النسبة التى ينتظر ، هل يمكن أن يختلفا فيها ، أولا يمكن ؟ .

لكنهما إذا لم يختلفا فيها ، فليس أن يجعل لأحدهما ، أولى من أن يجعل للآخر .

فإن قيل : إنما هو أولى لـ [ب] دون [حـ] لأنه كان لـ [ب] دون [حـ] .

فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه .

بل يقول الخصم : إنما كان لـ [حـ] .

تحقيقه : أنه لو انعدم شىء بالعدم الصرف ، بحيث يصدق أنه قد زال وجوده بالكلية ، فإعادته ليست إلا إيجادا من العدم الصرف

(وما يوجد من العدم الصرف) ليس أولى به ، أن ينسب إلى وجود آخر قد كان ، من أن ينسب إلى أنه وجود مبتكر مخترع .

فالحكم بأنه معاد ، ترجيح بلا مرجح .

إن قلت: إن مشابهته للوجود الأول على وجه ، بحيث يسوغ أنه هو بدون تفاوت بينهما إلا بالزوال فى السابق ، والإيجاد فى اللاحق ، ترجح أنه معاد الأول ، لا مخترع.

قلت : إن المشابهة لم تخرجه عن كونه موجودا من العدم الصرف ، فليكن مبتدأ مماثلا للوجود الأول ؛ إذ قد جوزت إيجاد المماثل التام ، فلا ترجيح .

وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه ، أخذا من سلفه ، فافهم فلست أطيل فى بيان البديهات .

[٢١٧] بل إذا صح مذهب من يقول : « إن الشىء :

يوجد فينعدم ، من حيث هو موجود .

و يبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ، ولم ينعدم من حيث هو ذات .

ثم أعيد إليه الوجود .

أمكن أن يقال بالإعادة ، إلى أن يبطل من وجوه أخرى .

و إذا لم يسلم ذلك ، ولم يَجعل للمعدوم فى حال العدم ، ذاتا ثابتة ، لم يكن أحد الحادثين ، مستحقا لأن يكون له الوجود السابق ، دون الحادث الآخر . بل :

إما أن يكون كل منهما معادا .

أولا يكون كل واحد منهما معادا .

و إذا كان المحمولان الاثنان ، يوجبان كون الموضوع لهما ، مع كل واحد منهما ، غير نفسه مع الآخر .

فإن استمر موجودا واحدا ، وذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجودا ، أو ذاتا ، شيئا واحدا .

و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين .

فإذا فقد استمراره فى نفسه ، ذاتا واحدة ، بقيت الاثنينية الصرفة ، لا غير » هذا كلامه .

---

[٢١٧] [بل إذا صح . . . الخ] .

أقول : هذا بيان أن القول بجواز إعادة المعدوم ، يصح على قول من قال :

إن للمعدوم ذاتا ثابتة ، يعرض لها الوجود و يزول عنها ، وهى هى ، فالذات لا تختلف ذاتيتها ، فى حال الوجود ، أو العدم .

فيصح أن يقال : عرض لها الوجود ثم زال ، ثم يعرض لها ثانيا بدون لزوم محال.

فيجوز الإعادة ، حتى تبطل الإعادة من حيثية أخرى .

. . . .

أما إذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعدوم ، فما تسميه معادا ، لا يكون أولى بكونه معادا ، من أن يكون الحادث الابتدائى ، أيضا معادا .

بل إما أن يكون كل منهما معادا .

و إما أن يكون كل منهما مبتدأ .

ولَمَّا استشعر أن يقال : لو سُلِّمَ قول القائل بثبوت ذات المعدوم ، لم يصح القول بإعادة المعدوم أيضا ؛ فإن الوجود الزائل غير الوجود الطارىء ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما ، فلا يكون الأول معادا .

فإن حكمت بأن تغاير المحمول ، لا يستوجب تغاير الموضوع ، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعدوم ذات ثابتة .

أجاب بأنه إذا كان المحمولان المتغايران يوجبان كون الموضوع لهما ، مع واحد منهما ، غير نفسه مع الآخر ، فذلك الموضوع الواحد لهما :

إن استمر موجودا واحدا ، أو ذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم .

حال كونه موجودا .

وحال كونه ذاتا ثابتة .

شيئا واحدا ، أى يحكم العقل بأنه واحد .

و إن كان بحسب اعتبار المحمولين ، شيئين اثنين ، والاختلاف الاعتبارى لا يضر بوحدة الذات ، التى الكلام فيها .

أما إذا فقد استمراره ، بأن انعدم ، بحيث لم يبق مشارا إليه بوجه ، ثم حمل الوجود على ثانية وجدت من عدم بحت ، فما بقى إلا اثنينية صرفة ، ذاتا واعتبارا .

إذ كان كل واحد مخترعا أصالة ، كسائر الموجودات المتباينة ، فلو سُلِّمَ قول من قال : بثبوت الذات فى العدم ، لصح أن يكون المعاد عين الأول ، والتغاير الاعتبارى لا يضر الوحدة .

٨ [٢١٨] وربما يخالج الأوهام أنه إذا عدم فى الخارج ، يبقى فى نفس الأمر ، بحسب وجوده فى الذهن ،فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود،كمالو كان ثابتافى العدم.

ووجه التفصى أن الموجود فى الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية .

واتحادها مع الوجود الخارجى ، بمعنى أنها بعد التجريد ، عينه ، فليست إياه مطلقا بالفعل .

وأيضاً كما أن المعدوم موجود فى الذهن ،كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضاً.

فليست نسبة الوجود الثانى ، إلى المعدوم السابق الوجود ، أولى من نسبته إلى المبدأ المفروض ، فتأمل ؛ فإنه دقيق ، وبالتأمل حقيق .

بخلاف مالو قيل : بعدم ثبوت الذات فى العدم ، فإنه يختلف الذاتان .

فالدليل دليل واحد ، كما هو المتبادر من عبارة الشارح ، لا دليلان كما زعموا .

[٢١٨] [وربما يخالج الأوهام . . . الخ] .

أقول : هـذا وهم نشأ من أنه إذا سُلِّم القول بثبوت ذات المعدوم ، صح القول بإعادته وجوابه .

حاصل الوهم : أننا ، وإن نقل : بثبوت ذات للمعدوم فى العدم ، ولكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية فى نفس الأمر ، بسبب وجوده الذهنى الخيالى ؛ فإن الصور الخيالية حاكية عن الأشخاص الخارجية ، بحيث لو كانت فى الخارج ، لكانت عين تلك الأشخاص ، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور ، ويرد عليها الوجود ، بدأ وإعادة،كما لو كان له ذات فى العدم ، فلا يلزم عدم الترجيح فى النسبة.

وحاصل الجواب : أنه إنما يتم القول بصحة الإعادة ، لو كان :

معروض الوجود الأول .

والعدم .

. . . .

والوجود الثانى.

شخصا واحدا ، بحيث لا يختلف أصلا ، أو يختلف اختلافا لااعتبارله فى الشخصية ، كالاختلاف بالمحمول ، على ما سبق .

والصور الذهينة ، سواء كانت خيالية ، أو غير خيالية ، ليست هى الشخص الخارجى بعينه بالذات ؛ فإن الموجود فى الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية الذهنية ، أى الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ،فيستحيل أن يكون الشخص الخارجى بعينه، و إلا لزم أن يكون شخص واحد ، متعينا بتعينين : ذهنى ، وخارجى .

وأن يكون شخص واحد ، متعينا بتعين العرض ، وتعين الجوهر ، معا . وهو باطل بالبداهة .

فوجب أن يكون عند التعين بأحد التعينين ، قد زال التعين الآخر ، فيزول التعين الخارجى للصورة ، حتى يعترضها التعين الذهنى .

وكذا الذهنى ، فتكون الصورة الذهنية ، غير الشخص الخارجى بالشخص .

واتحادها معه ـ كما هو المشهور على لسان القوم ـ إنما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهينة ، لصح أن تكون متعينة بتعينه عند الوجود فى الخارج ، فتكون عينه ، فليست إياه بالفعل مطلقا .

ولكن بعد تجريدها عن الغواشى الذهنية ، وصيرورتها مطلقة ، حتى عن الاطلاق ، ثم ضم الوجود الخارجى إليها ، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية ، من حيث هو شخص موجود ، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك .



وحاصل الكلام: أن الشخصية والتعين للخارجيات، ليست إلا الوجود الخارجى؛ فإذا زال زالت كما تقدم بيانه ، فى بحث العلم .

. . . .

وإلا فالصورة ـ خيالية كانت ، أو غيرها ـ عند نسبتها إلى الخارجيات ، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير ، فى عالم الخارج .

ويشهد لذلك مايفعله مهرة المصورين ، من جعل صور كثيرة ، تحاكى صورة واحدة ، بحيث لا امتياز بينها ، إلا بمباينة الوجود ، اللهم إلا عند حضور المادة .

فذلك هو اعتبار الوجود فتفكر ، فمن ثم صح للشارح أن يقول :

[وأيضا كما أن . . . الخ] .

وحاصله : أن تلك الصورة الذهنية ، تكون حاكية عما فرضناه ، مبتدأ مماثلا لزيد ، بأتم المماثلة ، فيعود عدم الترجيح ، فكأنه قال :

أولا : لا انحفاظ .

وثانيا : عدم الترجيح لازم .

ولدقة المطلب ، قال الشارح :

[فتأمل ؛ فإنه دقيق ، وبالتأمل حقيق] .

وقد خفى مقصده هذا ، عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين فى كلام الشارح ، فبعدوا عن الغرض فى كلامهم ، وخلطوا كثيرا .

⁂

وقد أجابوا عن الوهم أيضا ، بأن الكلام فى جواز إعادة المعدوم ، فى الخارج ، بوجود خارجى كان له .

أو لمعدوم فى الذهن ، بوجود ذهنى كان له .

فلا بد من انحفاظ ذات كلٍ ، فى كل ؛ وإلا فما التعلق بين الوجود الخارجى ، والانحفاظ الذهنى ؟ .

ولا بأس بهذا الجواب أيضا للمتأمل .

٣٧ [٢١٩] ومنها أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ؛ فإن الوجود سابقا ولا حقا ، شيء واحد .

وأورد عليه أن اللازم تخلل العدم بين وجودَىْ الشيء الواحد .

واستحالته أولُ المسألة .

ولا يخفى عليك أن معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا ، عبارة عن كون وجود الشيء الأول، متقدما على وجود الشيء الثانى .

واعتبر ذلك بالدور ؛ فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، بمعنى أن يكون وجوده مثلا ، متقدما على وجود نفسه .

فلو أعيد المعدوم ، لزم تقدمه بالوجود على نفسه .

فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه ،تقدما ذاتيا ـ كما يلزم فى الدور ـ يحكم ببطلان تقدمه على نفسه ، تقدما زمانيا .

و إذا استحالت إعادة المعدوم ، تعين الوجه الثانى ،وهو أن تكون الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة ، وتأليفها ، كما كانت أولا .

---

[٢١٩] [ومنها : أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم . . . الخ] .

أقول : ببرهان آخر ينبه على استحالة إعادة المعدو م .

حاصله : أن الموجود فى الحالتين شيء واحد ، فلو تخلل بين الوجودين عدم ،لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه .

واستحالته بديهية .

وأورد على هذا ، أن اللازم تخلل عدم ، بين وجودين لشيء واحد ، وهو أول المسألة ، وأخذ استحالته فى الدليل مصادرة .

وأجاب الشارح بأن معنى تقدم شيء على شيء ، مطلقا ـ أى بالذات ، أو بالزمان ـ عبارة عن كون وجود الأول ، متقدما على وجود الثانى ، بحيث يكون وجود الثانى ، منعدما فى مرتبة وجود الأول ،أوزمانه .

[٢٢٠] لا يقال . لوثبت استحالة إعادة المعدوم ، لزم بطلان الوجه الثانى أيضاً ؛ لأن أجزاء البدن المشخص ، كبدن زيد مثلا ، و إن لم يكن له جزء صورى ، لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص ، وشكل معين .

فإذا تفرق أجزاؤه ، وانتفى الاجتماع والشكل المعينان ، لم يبق بدن زيد .

ثم إذا أعيد :

فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل ، بعينهما .

أولا .

فلو قلنا : بإعادة المعدوم ، لزم كون الشيء موجودا ، قبل كونه موجودا .

وكما يحكم العقل باستحالة ذلك،فى الدور المستلزم لتقدم وجود الشيء علىوجوده ، تقدما ذاتيا .

يحكم باستحالته فى الإعادة المستلزمة :

لوجود الشيء ، قبل وجوده .

وتقدم وجوده على وجوده ، تقدما زمانيا ، كما هنا .

و إلا لجاز الدور أيضاً ، بأن يكون شيء واحد ،معدا لنفسه، بأن يكون وجوده موقوفا على عدمه ، بعد وجوده .

فيجب أن يوجد فينعدم ، و يكون ذلك جزء علة وجوده الثانى ، فيلزم توقف الشيء على نفسه بالذات ، وهو الدور .

و يكون منه سفسطة عظيمة .

*

ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم ، أنه لوجاز ذلك ، لم يحصل لنا القطع بأن شيئا من الأشياء، مبتدأ،لجواز أن يكون قد وجد،ثم انعدم صرفا،ثم وجد بكرات كثيرة.

[٢٢٠] [لا يقال : لو ثبت . . . الخ] .

وعلى الأول : يلزم إعادة المعدوم .

وعلى الثانى : لايكون المعاد بعينه ، هو البدن الأول ، بل مثله ، وحينئذ يكون تناسخا .

ومن ثم قيل :

« مامن مذهب ، إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ » .

لانقول: إنما يلزم التناسخ ،لو لم يكن البدن المحشور ، مؤلفا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول .

وأما إذا كان كذلك، فلا يستحيل إعادة الروح إليه ، وليس ذلك من التناسخ.

وإن سمى مثل ذلك تناسخا ، كان مجرد اصطلاح ؛ فإن الذى دل على استحالته الدليل ، تعلق نفس زيد ، ببدن آخر ، لا يكون مخلوقا من أجزاء بدنه .

وأما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها ، مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق ، فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى .

وكون الشكل ، والاجتماع ، بالشخص ، غير الشكل الأول ، والاجتماع السابق، لايقدح فى المقصود ، وهو حشر الأشخاص الإنسانية ، بأعيانها .

فإن زيدامثلا شخص واحد ، محفوظ وحدته الشخصية ، من أول عمره إلى آخره، بحسب العرف والشرع ؛ ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا ، بعد التبدل ، بما لزمه قبله .

فكما لا يتوهم أن فى ذلك تناسخا ، لاينبغى أن يتوهم فى هذه الصورة أيضا .

وإن كان الشكل الثانى ، مخالفا للشكل الأول ، كما ورد فى الحديث :

« إنه يحشر المتكبرون ، كأمثال الذر .

أقول : معارضة ، لتجويز الحشر الجسمانى ؛ عن تفريق .

حاصلها :لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعدالتفريق أيضاً .

وذلك لأن زيدا ، إنما يعاد ، على أنه زيد ، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه الداخلة فى شخصيته ، التى من جملتها جزؤه الصورى ، الذى ينعدم بتفرق الأجزاء .

و إن ضرس الكافر مثل أحد .

و إن أهل الجنة جرد ، مرد ، مكحولون » .

⁂

والحاصل أن المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس إلى بدن ، هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف .

ومثل تلك التبدلات والتغيرات التى لا تقدح فى الوحدة ، بحسب العرف والشرع .

ولا تقدح فى كون المحشور ، هو المُبدأ . فافهم ذلك .

فلو أعيد بجميع ماهو به زيد ، لأعيد هذا الجزء الصورى أيضا ، وقد كان أنعدم ، فيلزم إعادة المعدوم .

⁂

فإن قلت : لا نسلم أن للمعدوم جزأ حقيقيا نسميه بالصورة ، حتى ينعدم ولا يعاد.

بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء ، والهيأة اعتبار عقلى .

قلت : إن لم يكن جزء صورى ، فلا محيص لك عن أن تقول : بأن بدن زيد، ليس بدن زيد ، بما هو مجرد الأجزاء ، على أى تركيب ، .

بل لابد أن يكون على تركيب خاص ، وشكل معين .

وذلك بديهى .

فإذا تفرقت الأجزاء ، فلا محالة زال الاجتماع ، والترتيب ، والشكل .

فإن أعيد الاجتماع الأول ، والترتيب والشكل الأولان ، فهذا هو إعادة المعدوم ، وقد بطلت .

و إن لم تعد ، بل تركبت الأجزاء ، على ترتيب وشكل ، سوى الأول ، ضرورة تغاير الاجتماعين ، فليس المعاد هو الأول ، بل مايشبهه قد وجد .

وتعلق النفس به ، تعلق بغير بدنها الأول . وهو تناسخ .

ومن ثم قيل :

[مامن مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ] .

[٢٢١] واعلم أن المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ، ويكفر منكره .

وأما المعاد الروحانى ، أعنى التذاذ النفس بعد المفارقة ، وتألمها ، باللذات والآلام العقلية ، فلا يتعلق التكليف باعتقاده ، ولا يكفر منكره . ولا منع شرعا ولا عقلا من إثباته .

قال الإمام فى بعض تصانيفه :

« أما القائلون بالمعاد الروحانى ، والجسمانى ، معا ؛ فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة ، فقالوا :

دل العقل على أن سعادة الأرواح ، بمعرفة الله تعالى ، ومحبته .

وأن سعادة الأجسام ، فى إدراك المحسوسات .

والمراد أكثر المذاهب .



وحاصل الجواب : أنا لا نعنى من الحشر الجسمانى ، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية ، وتحلها الحياة ، و إن اختلف الترتيب ، بالشخص .

فإنه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول ، فزيد هو زيد ، لغة وشرعا ، وهو الظاهر ، ولا يكون تناسخا محالا ، إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح ، وإلا فيلزم التناسخ فى كل ما زاد عمره ، عن عشر سنين .

فإنه قد وقع الاتفاق ، على أنه فى كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التى قد كانت فى أول العمر ، ويحدث بدن آخر ، مع أن هذا لا يعد تناسخا ، بإجماع النافين للتناسخ ومثبتيه .

بل يلزم التناسخ فى كل يوم صحة بعد مرض ، وعكسه ، بل فى كل يوم ، لتحقق تطاير الأجزاء البدنية ، وتجدد مثلها فى كل حين .

فالمجموع المتجدد ، غير المنعدم .

[٢٢١] [واعلم أن المعاد الجسمانى . . . الخ] .

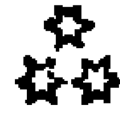
والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة ، غير ممكن؛ لأن الإنسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم القدس ، لا يمكنه أن يلتفت إلى شيء من اللذات الجسمانية .

ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية.

وإنما تعذر هذا الجمع ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم ؛ فإذا فارقت بالموت ، واستمدت من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت .

فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين.

ولا شبهة فى أن هذه الحالة ، هى الغاية القصوى من مراتب السعادة » .



قلت : سياق هذا الكلام مشعر بإثبات الروحانى ، إنما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة .

فإثباته ليس من المسائل الكلامية .

وهذا ، كما أن الرئيس أبا على — مع إنكاره المعاد الجسمانى — على ما بسطه فى كتاب المبدأ والمعاد ، وبالغ فيه ، وأقام الدليل — بزعمه — على نفيه ، قال فى كتاب « النجاة » و « الشفاء » .

« إنه يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته، إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث .

وخيراته وشروره ، معلومة ، لا تحتاج إلى أن تعلم .

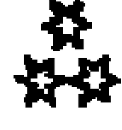
وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها سيدنا محمد ، عليه الصلاة والسلام ، حال السعادة والشقاوة ، التى بحسب البدن .



ومنه ما يدرك بالعقل ، والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتتان بالقياس ، إلى نفس الأمر .

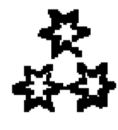
أقول : أى كون الأرواح تلتذ فى عالم آخر ، سماه الشرع الدار الآخرة ، بلذة جسمانية من الأكل والشرب ، وما يشبه ذلك .

و إن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن . . . » .



وسياق هذا الكلام ،مشعر بأن إثباته للمعاد الجسمانى،ليس من حيث الحكمة ، بل من حيث الشريعة ؛ فإن التمسك بالدليل النقلى ، ليس من وظائف الفلسفة ، فلا يتوهم أن إثباته من المسائل الحكمية .

بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة .

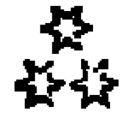


[وكذا المجازاة والمحاسبة] .

لظواهر النصوص المتكثرة ، المشعرة بالجزاء والحساب .

والحكمة فى الحساب ، مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد ،أن تظهر فضائل المتقين ومناقبهم ، وفضائح العصاة ، ومثالبهم .

على أهل العرصات ، تتميما لمسرة الأولين ، وحسرة الآخرين .



[والصراط حق] .

للنصوص الشائعة فى الكتاب والسنة ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ، أدق من الشعرة،وأحد من السيف،يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين.

وعلى ذلك ، حمل قوله تعالى :

« وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا » .

وأنكره كثير من المعتزلة : ـ منهم القاضى عبد الجبار ـ متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك .

وأن تلك الأجسام التى بسببها تحصل تلك اللذائذ ، أجسام نالت تعلق الروح بها ، فى الدنيا ، يجمعها الله بعد تفرقها ، يحييها بعد موتها ، كما قال :

فإيجاده عبث

و إن أمكن ، ففيه تعذيب الأنبياء والصالحين ، ولا عذاب عليهم يوم القيامة .

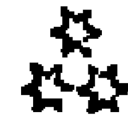
ورد بأن العبور عليه ، أمر ممكن ، بحسب الذات .

غايته أنه محـال عادى ، والأنبياء ، والأتقياء ، يجوزون عليـه من غـير تعب ، ونصب .

فمنهم كالبرق الخاطف .

ومنهم كالريح الهابة .

إلى آخر ماورد فى الحديث .



[والميزان حق] .

وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال .

[يجب اعتقاده شرعا ، ويكفر منـكره] .

فإن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائذ الجسمانية ، على وجوه أعلى ممـا يعقله العوام واستندوا فى ذلك للشرع أيضـاً ، فلا يصح الحـكم بتكفيره ، إذ قد آمن بالشرع ومافيه .

غايته : قامت القرائن ، عنده ، على مالم تقم عليه عند غيره .

فاختلفت الأفهام ، لاختلاف المشارب .

وعبارة الشارح ظاهرة ، غنية عن الشرح .

والله أعلم بحقيقة الحال .

إلى هنا انتهى بنا سير الفـكر ، فوقف القلم ، والحمد لله ، حيث بالخير ، تم .

وكان ذلك ، فى أواخر ذى الحجة الحرام ، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف من الهجرة المحمدية ، صلى الله وسـلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله ، وأصحابه .

وليس علينا البحث عن كيفيته ، بل نؤمن به ، ونفوض كيفيته ، إلى الله تعالى .

وقيل : توزن به صحائف الأعمال .

وقيل : تجعل الحسنات أجساما نورانية ، والسيئات أجساما ظلمانية .

وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة :

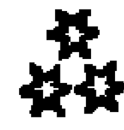
وهى أن الأعمال أعراض ، وقد عدمت ، فلا يمكن إعادتها .

وعلى تقدير إعادتها ، لا يمكن وزنها .

وعلى تقدير إمكانه ، مقاديرها معلومة لله تعالى ، فوزنها عبث .

ووجه الاندفاع ظاهر .

والحكمة فى الوزن ، مثل الحكمة فى الحساب ، على أنه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة ؛ فإن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض ، ولا يجب عليه شىء .



والميزان عند بعض السلف ، واحد ، له كفتان ، ولسان ، وساقان .

وروى فى الحديث ، وذكره بلفظ الجمع ، فى قوله تعالى :

« وَنَضَعُ ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ » .

للاستعظام .

وقيل : لكل مكلف ميزان .



[وَخَلِق الجنة والنار] .

أى هما مخلوقتان الآن ، لقوله تعالى :

« أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ » .

« وَٱتَّقُوا ٱلنَّارَ ٱلَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ » .

ولقصة آدم وحواء .

ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما

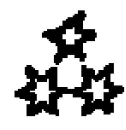
والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش ؛ لقوله تعالى :

« عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنْتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰ » .

وقوله عليه السلام :

« سقف الجنة عرش الرحمن » .

« وإن النار تحت الأرضين » .



وقالت المعتزلة : إنهما ليستا مخلوقتين الآن ، بل يخلقان يوم الجزاء ؛ لأنهما لو كانا موجودين .

فإما فى عالم الأفلاك .

أو فى عالم العناصر .

أو فى عالم آخر

والكل باطل .

أما الأولان : فلأنه ورد فى التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات والأرضين ، فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما ؟ .

وأما الثالث : فلأنه يستلزم الخلاء بينهما .

والجواب : امتناع الخلاء . وعلى تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر .

قلت : إذا كانت الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث ، يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير إشكال .

وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح ، والحكمة فى خلق الجنة والنار ، المجازاة بالثواب والعقاب ، وذلك غير واقع ، قبل القيامة ، إجماعا من المسلمين .

فلا فائدة فى خلقهما الآن ، فيكون ممتنعا .

والجواب : أنه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا .

ولئن سلمنا ، فلا نسلم انحصار الفائدة فى المجازاة .

ولئن سلم ، فلا نسلم أنه غير واقع قبل يوم القيامة ؛ إذ قد ورد فى الحديث ، أنه يفتح للمؤمن فى قبره ، باب إلى الجنة ، وللكافر باب إلى النار .

وأن المؤمن يصل إليه من روح الجنة ، والكافر يصل إليه المكروه من النار .

⁂

[ويخلد أهل الجنة فى الجنة ، و] أما [الكافر] فيخلد [فى النار] مطلقا .

وقال الجاحظ ، وعبد الله العنبرى :

إن دوام العذاب إنما هو فى حق الكافر المعاند ، دون المبالغ فى الاجتهاد، الساعى بقدر وسعه ، ولم يهتد إليه ، إذ لا تقصير منه ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

وفى « المنقذ » للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القرب .

والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين.

على أن الكفار كلهم مخلدون فى النار .

وعلى أن المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة .

بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية ؛ أو يعفى عنهم .

⁂

وأما الأطفال فالجمهور على أن أطفال المشركين فى النار ، لما روى أن خديجة رضى الله عنها ، سألت النبى صلى الله عليه وسلم ، عن أطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية ، فقال : هم فى النار .

وقيل : من علم الله منه الإيمان والطاعة ، على تقدير بلوغه ، ففى الجنة .

ومن علم الله منه الكفر والعصيان ، ففى النار .

قال النووى ، فى شرح صحيح مسلم :

« الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة » .

وقالت المعتزلة : إنهم لا يعذبون ، بل هم خدام أهل الجنة ، لقوله تعالى :

« وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى » .

ولقوله تعالى :

« وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » .

قلت:هذاالدليل لايدل على كونهم،خدام أهل الجنة ، فلا بد لهم من دليل آخر.

⁂

[ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة فى النار] .

وإن مات بلا توبة ، خلافا للمعتزلة والخوارج .

[بل يخرج آخرا إلى الجنة] .

تفضلا لا وجوبا .

والدليل على عدم خلوده فى النار ، قوله تعالى :

« فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ].

والإيمان خير ؛ ورؤيته لاتكون قبل دخول النار إجماعا ، فتكون بعدخروجه، فلا يكون مخلدا فيها .

ولقوله عليه السلام :

« من قال لا إله الله دخل الجنة » .

والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة ، محمولة على المكث الطويل ، جمعا بين الآيات ؛ فإن الخلود يستعمل حقيقة فى المكث الطويل ، أعم من أن يكون معه الدوام ، أو لا .

⁂

وقالت المعتزلة : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب ، ليس مؤمنا ولا كافرا .

وقالت الخوارج : إنه ليس بمؤمن ــ بل مرتكب الذنب مطلقا ، صغيرة كانت أو كبيرة ــ كافر .

⁂

واختلف العلماء ، فى تعريف الكبيرة ، فقيل :

ما قرن به حد . وهو قاصر .

وقيل : ماقرن به حد ، أو لعن، أو تعزير ، أو وعيد ، بنص الكتاب أو السنة .

أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة ، أو أكثر منه ؛ أو أشعر بتهاون المرتكب بالدين ، إشعارا مثل إشعار أصغر الكبائر .

كما لو قتل رجلا مؤمنا ، يعتقد أنه معصوم الدم ، فظهر أنه يستحق دمه .

أو وطىء زوجته وهو يظن أنها أجنبية .

وقال الرويانى ، من أصحاب الشافعى ، هذه الأمور :

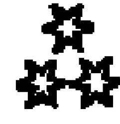
وقتل النفس بغير الحق . والزنا . واللواطة ، وشرب الخمر ، والسرقة ، وأخذ المال غصبا والقذف .

وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر .

وشرط فى الغصب ، أن يبلغ دينارا .

وضم إليها شهادة الزور ، وأكل الربا . والإفطار فى نهار رمضان بلا عذر . واليمين الفاجرة . وقطع الرحم ، وعقوق الوالدين ، والفرار يوم الزحف ، وأكل مال اليتيم ، والخيانة فى الكيل والوزن . وتقديم الصلاة على وقتها ، وتأخيرها عن وقتها بلا عذر . وضرب المسلم بغير حق . والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم ، عمدا . وسب الصحابة ، وكتمان الشهادة بلا عذر . وأخذ الرشوة ، والقيادة بين الرجال والنساء . والسعاية عند السلطان . ومنع الزكاة ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ، ونسيان القرآن بعد تعلمه . و إحراق الحيوان بالنار . وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب . واليأس من رحمة الله . والأمن من مكر الله . و إهانة أهل العلم وحملة القرآن . والظهار . وأكل لحم الخنزير .

وفى وجهٍ تأخيرُ صلاة واحدة إلى أن تخرج من وقتها ، ليس بكبيرة . و إنما ترد الشهادة به لو اعتاده .



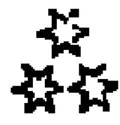
[والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة] .

والمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم ، والستر عليه بعدم المؤاخذة .

[جائز] لقوله تعالى :

« إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » .

وليس المراد بعد التوبة ؛ لأن الكفر بعد التوبة أيضاً كذلك ، فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران ، وما أثبت له .



[والشفاعة] لدفع العذاب ، ورفع الدرجات [حق لمن أذن له الرحمن] من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والمؤمنين بعضهم لبعض ؛ لقوله تعالى :

« يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ ٱلشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا » .

وقوله تعالى :

« مَنْ ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ؟ » .



وعند المعتزلة ، لما لم يجز العفو عن الكبائر ، بدون التوبة ، لم تجز الشفاعة له .

وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم ،قبل التوبة و بعدها،فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات.



[وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأهل الكبائر من أمته] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » .

وهو حديث صحيح . و بذلك يبطل مذهب المعتزلة فى إنكارهم الشفاعة ، لأهل الكبائر ، مستدلين بقوله تعالى :

« وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ » .

وأجيب عنه بمنع دلالته على العموم ، فى الأشخاص والأحوال .

ولئن سُلِّم ، يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة .

[وهو مشفع فيهم] .

أى مقبول الشفاعة : قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الإنس والجن ، إلا أن شفاعته فى الكفار ؛ لتعجيل فصل القضاء ، فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة .

وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات .

فشفاعته عليه السلام عامة ، قال الله تعالى :

« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ » .

[ولا يُردُّ مطلوبُه] .

لقوله تعالى :

« وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى » .

ولما روى فى الحديث :

« إن الله تعالى يقول له : اشفع تشفع ، وسل تعط » .

وهو صلى الله عليه وسلم ، لا يرضى إلا بإخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان ، من النار .

وهذا هو الشفاعة الكبرى ، الذى خَص بعضُ العلماء المقامَ المحمود ، به .



[وعذاب القبر] .

للمؤمنين الفاسقين ، وللكافرين .

[حق] لقوله تعالى :

« اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ » .

وقوله تعالى ، على سبيل الحكاية :

« رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ » .

والمراد بـ [الإماتتين] و [الإحياءين] الإماتة الأولى ، ثم الإحياء فى القبر . ثم الإماتة فيه أيضا ، بعد سؤال منكر ونكير . ثم الإحياء للحشر .

ولقوله عليه السلام :

« إن أحدكم إذا مات ، عرض عليه مقعده بالغداة والعشى .

إن كان من أهل الجنة فمن الجنة .

وإن كان من أهل النار ، فمن النار .

فيقال : هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« استنزهوا عن البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » .

وقوله عليه السلام :

« القبر إما روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران » .

ونقل العلامة التفتازانى ، عن السيد أبى شجاع .

« أن الصبيان يسألون ، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » .

وقيل : إن الأنبياء لا يسألون ؛ لأن السؤال ـ على ماورد فى الحديث ـ :

عن ربه ، وعن دينه ، وعن نبيه .

ولا يعقل سؤال النبى عليه السلام ، عن نفس النبى عليه السلام .

وأنت خبير بأنه لا يدل على عدم السؤال مطلقا ، بدل على عدم مسؤال عن نبيه فقط . وذلك أيضا فى النبى الذى لايكون على ملة نبى آخر .



واختلفت الناس فى عذاب القبر .

فأنكره قوم بالكلية .

وأثبته آخرون ، ثم اختلف هؤلاء .

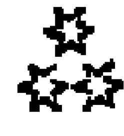
فمنهم من أثبت التعذيب ، وأنكر الإحياء ، وهو خلاف العقل .

و بعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل ، بل قال : تجمع الآلام فى جسده ؛ فإذا حُشر أحس بها دفعة . وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة .

ومنهم من قال بإحيائه ، لكن من غير إعادة الروح .

ومنهم من قال بالإحياء و إعادة الروح معا ، ولا يلزم أن يُرى أثر الحياة فيه ؛ حتى إن المأكول فى بطن الحيوانات ، يحيى ، ويسأل ، وينعم ، و يعذب .

ولا ينبغى أن ينكر ؛ لأن من أخفى النار فى الشجر الأخضر ، قادر على إخفاء العذاب والنعيم .



قال الإمام الغزالى فى « الإحياء » :

« إعلم أن لك ثلاث مقامات فى التصديق بأمثال هذا :

أحدها ـ وهو الأظهر ، والأصح ، والأسلم ـ أن تصدق بأن الحية مثلا ، موجودة تلدغ الميت ، ولكنا لا نشاهد ذلك ؛ فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتية .

وكل ما يتعلق بالآخرة ، فهو من عالم الملكوت .

ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل ، وما كانوا يشاهدونه . و يؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهده .

فإن كنت لا تؤمن بهذا ، فتصحيح الإيمان بالملائكة والوحى ، أهم عليك .

و إن آمنت به ، وجوزت أن يشاهد النبى صلى الله عليه وسلم ، مالا تشاهده الأمة : فكيف لا تجوز هذا الميت ؟ .



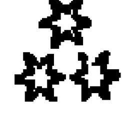
المقام الثانى : أن تتذكر أمر النائم ، فإنه يرى فى منامه حية تلدغه ، وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح و يعرق جبينه ، وقد ينزعج من مكانه .

كل ذلك يدركه من نفسه ، و يتأذى به ، كما يتأذى اليقظان ، وهو يشاهده ، .

وأنت ترى ظاهره ساكنا ، ولا ترى حواليه حية .

والحية موجودة فى حقه ، والعذاب حاصل له ، ولـكنه فى حقك غير مشاهد .

و إذا كان العذاب ألم اللدغ ، فلا فرق بين حية ، تتخيل ، أو تشاهد .



المقام الثالث : أن تعلم أن الحية بنفسها ، لاتؤلم ، بل الذى يلقاك منها هو السم، ثم السم ليس هو الألم ، بل عذابك بالأثر الذى يحصل فيك من السم .

فلو حصل مثل ذلك الأثر ، من غير سم ، لـكان ذلك العذاب قد توفر .

وقد كان لايمكن تعريف ذلك النوع من العذاب ، إلا بأن يضاف إلى السبب الذى يفضى إليه فى العادة .

والصفات المهلـكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات ، فى النفس ، عند الموت .

فيكون آلامها ، كآلام لدغ الحيات ، من غير وجود الحيات .



فإن قلت : ماالصحيح من هذه المقامات الثلاثة ؟

فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول ، وأنـكر مابعده .

ومنهم من أنـكر الأول ، وأثبت الثانى .

ومنهم من لم يثبت إلا الثالث .

و إنما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ، أن كل ذلك فى حيز الإمكان، وأن من ينـكر بعض ذلك ، فهو لضيق حوصلته ، وجهله باتساع قدرة الله تعالى ، وعجائب تدبيره .

فينـكر من أفعال الله تعالى ، مالم يأنس به ، ولم يألفه ، وذلك جهل وقصور .

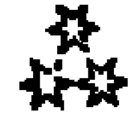
بل هذه الطرق الثلاث ، فى التعذيب ، ممـكنة . والتصديق بها واجب .

ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة .

ورب عبد يجتمع عليه النوعان .

ور به عبد يجتمع عليه الأنواع الثلاثة .

هذا هو الحق فصدق به » .



[وسؤال منكر ونكير حق] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« إذا قبر الميت ، أتاه ملكان ، أسودان ، أزرقان .

يقال لأحدهما ـ : منكر .

وللآخر ـ : نكير .

فيقولان له : ما كنت تقول فى هذا الرجل ؟ .

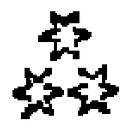
فإن كان مؤمنا ، فيقول : هو عبد الله ورسوله ، أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله .

فيقولان : قد كنا نعلم أنك تقول هذا .

ثم يفتح له فى قبره ، سبعون ذراعا ، فى سبعين ، ثم ينور له فيه .

ثم يقال له : نم .

فيقول : أرجع إلى أهلى فأخبرهم ، فيقولان : نم ، كنوم العروس ، الذى لا يوقظه إلا حب أهله إليه ، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك .



و إن كان منافقا ، فيقول : سمعت الناس يقولون قولا ، فقلت مثلهم ، لاأدرى .

فيقولان . قد كنا نعلم أنك تقول ذلك ، فيقال للأرض التامى عليه ، فتلتام عليه ، فتختلف أضلاعه ، فلا يزال فيه معذبا ، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ، ذلك » .





وأنكر الجبائى ، وابنه ، والبلخى ، تسمية الملكين [منكرا] و [نكيرا] .

وقالوا : إنما [المنكر] ، ما يصدر عن الكافر ، عند تلجلجه ، إذا سئل .

و[النـكير] إنما هو تقريع الملـكين له .

وهو خلاف ظاهر الحديث .

والأحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه ، وسؤال الملـكين ، أكثر من أن تحصى، بحيث يبلغ القدر المشترك منها ، حدالتواتر، وإن كان كل واحد منها خبر الآحاد .

واتفق عليه السلف الصالح ، قبل ظهور المخالفين .

وأنـكره مطلقا ، ضرار بن عمرو ، و بشر المريسى ، وأكثر متأخرى المعتزلة ، و بعض الروافض .

متمسكين بأن الميت جماد ، فلا يعذب .

وما سبق حجة عليهم .

ومن تأمل عجائب الملك والملـكوت ، وغرائب صنعه تعالى ، لم يستنـكف عن قبول أمثال هذا ؛ فإن للنفس نشأة ، وهى فى كل نشأة تشاهد صورا ، تقتضيها تلك النشأة .

فـكما أنا نشاهد فى المنام صورا ، لا نشاهدها فى اليقظة ، كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن ، أمورا لم نكن نشاهدها ، فى الحياة .

و إلى ذلك يشير قول من قال :

« الناس نيام ، فإذا ماتوا ، انتبهوا » .



[و بعثة الرسل] .

جمع رسول ، وهو من أرسله الله تعالى إلى الخلق ، ليدعوهم إليه ، بالأوامر ، والنواهى الشرعية .

[بالمعجزات] .

جمع معجزة ، وهى أمر يظهر بخلاف العادة ، على يد من يدعى النبوة ، عند تحدى المنكرين ، على وجه يدل على صدقه ، ولا يمكنهم معارضته .

ولها سبعة شروط :

الأول : أن يكون فعل الله تعالى ، أو ما يقوم مقامه ، من التروك .

الثانى : أن يكون خارقا للعادة .

الثالث : أن تتعذر معارضته .

الرابع : أن يكون مقرونا بالتحدى ، ولا يشترط التصريح بالدعوى ، بل تكفى قرائن الأحوال .

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال :

معجزتى : أن أحيي ميتا ، ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه .

السادس . أن لايكون ما ادعاه وأظهره ، مكذبا له ، فلو قال :

معجزتى : أن ينطق هذا الذئب ، فنطق الذئب ، فكذبه ، لم يعلم صدقه ، بل ازداد اعتقاد كذبه .

بخلاف ما لو قال :

معجزتى أن يحي الله هذا الميت ، فأحياه ، فكذبه ؛ فإن الصحيح أنه لايخرج عن المعجزة ، لأن الإحياء ، معجزة ، وهو غير مكذب ، وإنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه . وهو بعد الإحياء مختار ، فى تصديقه وتكذيبه ، فلا يقدح تكذيبه .

السابع : أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها ،أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله .

والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة ، كرامات .

[من لدن آدم ، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حق] .

أما نبوة حق ؛ فبالآية الدالة على أنه أَمَرَ ونَهَى ، مع القطع بأنه لم يكن فى زمانه نبى آخر ، فهو بالوحى ، لا غير .

وكذا السنة والإجماع .

فإنكار نبوته ، على ما نقل عن بعض البراهمة ، كفر .

٭٭٭

واعلم أن السُّمَنِيَّةَ وأكثر البراهمة ، ينكرون النبوة مطلقا .

و بعض البراهمة قالوا : بنبوة آدم عليه السلام فقط .

والصابئة بنبوة شيث و إدريس فقط .

و بعض اليهود بإنكار نبوة غير موسى ، على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم .

وجمهور اليهود ، والمجوس ، والنصارى ، ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين ، صلى الله عليه وسلم .

و بعض النصارى و بعض اليهود ، ينكرون رسالته إلى غير العرب ، وهو خلاف النص ، حيث قال الله تعالى :

« قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ؛ إِنِّى رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا » .

« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ »

٭٭٭

وما قيل : إن الاحتياج إلى النبى ، عليه السلام ، كان مختصا بالعرب ، لفشو الشرك فيهم ، دون أهل الكتاب .

فاسد ؛ فإنهم لاختلال دينهم ، بالنسخ والتحريف ، كانوا فى ضلال مبين .

٭٭٭

[ومحمد صلى عليه وسلم ، خاتم الأنبياء] .

أما نبوته ؛ فلأنه ادعى النبوة ، وأظهر الخوارق ، وكلاهما بلغ حد التواتر .

على أن القرآن الكريم ، الذى أوحى إليه ، موجود محفوظ .

وقد دعا المخالفين مرارا عديدة ، إلى المعارضة بإتيان أقصر سورة من مثله ؛ فلم يقدروا عليه ، وعدلوا عن المعارضة بالحروف ، إلى المضاربة والمقارعة بالسيوف .

ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم ، إلى هذا الزمان واحد بمثله ، ولا بما يدانيه .

فسواء كان إعجازه ، للأسلوب البديع ، والتأليف العجيب ، المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم ، فى المطالع والمقاطع ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

أو لكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة ؛ بحيث لا يقدر البشر على مثله ، كما ذهب إليه الجمهور .

أو لمجموع الأمرين ، كما قاله القاضى .

أو لصرف الله تعالى إياهم ، عن المعارضة مع القدرة ، كما ذهب إليه النظام ، وإن كان من سخيف الكلام .

أو صرفهم ، بأن سلبهم العلوم التى يحتاجون إليها فى المعارضة .

يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم .



على أن المعجزات المغايرة للقرآن ، وإن لم يتواتر كل منها ، فالقدر المشترك بينها متواتر ، كشجاعة على رضى الله عنه ، وسخاوة حاتم ، وهو كاف فى إثبات المطلوب .

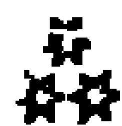


وسيرته المطهرة ، وأحواله عليه السلام ، قبل النبوة وبعدها .

وخلقه العظيم .

وبيانه للمعارف الإلهية ، والدقائق الحكمية . التى يعجز عنها أفاضل الحكماء ، مع أنه نشأ بين قوم ، غلبت فيهم الجهالة ، ولم يمارس الخط ، والتعلم ، والتأدب ؛ إلى غير ذلك من شمائله الكريمة ، التى تبهر الألباب .

هى أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم .

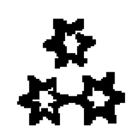


وأما كونه خاتم الأنبياء [ولا نبي بعده] فلقوله تعالى :
« وَلَـٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ » .
ولقوله صلى الله عليه وسلم ، لعليّ رضى الله عنه .
« أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى » .
وقال أهل البصائر :

لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق إلى الحق ، وإرشادهم إلى مصالح المعاش ، والمعاد ، وإعلامهم الأمور التى تعجز عنها عقولهم ، وتقرير الحجج القاطعة ، وإزالة الشبه الباطلة .

وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء ، جميع هذه الأمور على الوجه الأتم الأكمل ، بحيث لا يتصور عليه مزيد ، كما يفصح عنه قوله تعالى :
« ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ دِينًا » .

فلم يبق بعد حاجة للخلق ، إلى بعثة نبى بعده .
فلذا ختم به النبوة .
وأما نزول عيسى عليه السلام ، ومتابعته لشريعته ، فهو مما يؤيد كونه خاتم النبيين .



[والأنبياء عليهم السلام معصومون] .
من الكفر ، قبل الوحى وبعده .
ومن الكبائر عمداً .
والعصمة عندنا أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا .
وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور .
فأجمع أهل الملل والشرائع كلها ، على وجوب عصمتهم :

عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة ، وما يبلغونه عن الله تعالى .

وفى جواز صدوره فيما ذكر ، على سبيل السهو والنسيان خلاف .

فمنعه الأكثرون .

وجوزه القاضى أبو بكر .

وأما سائر الذنوب ، فإن كانت كبيرة ، فهم معصومون عن تعمدها .

وأما عن صدورها سهوا ، أوعلى سبيل الخطأ فىالتأويل ، فقال المصنف رحمه الله تعالى فى المواقف :

« إنه جوزه الأكثرون » .

وقال العلامة الشارح :

« المختار خلافه » .

وعن الصغائر المشعرة بالخسة ، كسرقة لقمة عمدا ، وسهوا ، خلافا للجاحظ و بعض المعتزلة ؛ فإنهم يجوزونها سهوا ، بشرط أن ينبهوا عليه ، فينتهوا عنه .

وعن الصغائر غير المشعرة ، عمدا ، أيضاً كما ذكره العلامة التفتازانى ، فى شرحه للمقاصد .

لكن قال فى شرح العقائد :

« وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور ، خلافا للجبائى وأتباعه » .

وتجوز سهوا بالاتفاق ، إلا مايدل على الخسة كسرقة لقمة ، والتطفيف بحبة .

لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه ، فينتهوا عنه .

هذا كله بعد الوحى .

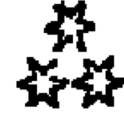
وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة .

وذهب المعتزلة إلى امتناعها ، لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة .

والحق منــع مايوجب النفرة ، كعهر الأمهات ، والفجور ، والصغـائر الدالة على الخسة .

ومنع الشيعة صدور الصغيرة والـكبيرة ، قبل الوحي و بعده .

لـكنهم جوزوا إظهار الـكفر تقية .



و إذا تقرر هذا ، فما نقل عن الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مما يشعر بمعصية أو كذب ، فما كان منقولا بطريق الآحاد ، فمردود .

وما كان بطريق التواتر ، فمصروف عن ظاهره ، إن أمكن ، و إلا فمحمول . على ترك الأولى ، أو كونه قبل البعثة » .

قلت : هذا كلامه .

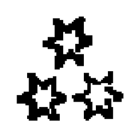
ولا يخفى مابين أوله وآخره من التنافر .

واختير في المواقف وشرحه ، أنهم معصومون في زمان نبوتهم ، عن الـكبائر مطلقا ، أي سهوا ، أو عمدا .

وعن الصغائر عمدا .

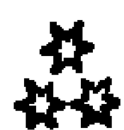
هذا والمحققون من المحدِّثين ، والسلف الصالح ، على عصمتهم عن الصغائر عمدا ، والـكبائر مطلقا ، بعد البعثة .

وما يشعر بصدور المعصية عنهم ، فمحمول على ترك الأولى ؛ فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين .



[وهم أفضل من الملائكة العلوية] .
عند أكثر الأشاعرة .

والملائكة السفلية ، بالاتفاق .



[وعامةُ البشر] من المؤمنين أيضاً [أفضل من عامة الملائكة] .

وعند المعتزلة ، وأبى عبد الله الحَلِيمِى ، والقاضى أبى بكر منا : الملائكة أفضل .

والمراد بالأفضلية ، أنهم أكثر ثوابا عند الله ؛ وذلك لأن عبادة الملائكة خطرية ، ولامزاحم لهم عنها ، بخلاف عبادة البشر ؛ فإن لهم مزاحمات كثيرة ، فتكون عبادتهم أشق .

وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم :

« أفضل العبادات ، أحمزها » .

أى أشقها .

قلت : وعلى هذا يندفع مايتوهم من أن إساءة الأدب مع الملك كفر ، ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر ، فيكون الملك أفضل من البشر ؛ لأن ذلك إنما يدل على كون الملك أشرف ، بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ ، فى النزاهة ، وقلة الوسائط .

لا على أنه أفضل ؛ بمعنى كونه أكثر ثوابا عند الله .



[وأهل بيعة الرضوان] .

وهم الذين قال الله تعالى فيهم :

« لَقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ » .

[وأهل] غزوة [بدر] .

وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب « قليب بدر » .

وكانوا ثلاثمائة ، وثلاثة عشر شخصا .

والكفار تسعمائة وخمسين .

وقد تعاضدت الأحاديث الصحيحة فى شأنهم أنهم [من أهل الجنة] .

وقد عدهم الإمام البخارى ـ رحمه الله تعالى ـ فى الجامع الصحيح .

وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم مستجاب،وقد جرب ذلك.
وكذا فاطمة ، وخديجة ، والحسن والحسين ، وعائشة ، رضى الله عنهم ، بل سائر أزواج الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ورضى الله عنهم .

***

[وكرامات الأولياء حق] .

وهى أمور خارقة للعادة ، تظهر على يد المؤمن ، المتقى ، العارف بالله وصفاته ، المتوجه بكلية قلبه ، إلى جانب قدسه .

غير مقرونة بدعوى النبوة .

وبذلك تمتاز عن المعجزة .

وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج ، كما يقع لبعض الفساق والظلمة ، بل للكفرة أحيانا ، استدراجا لهم ، وزيادة فى غيهم ، حتى يأتيهم أمر الله تعالى ، وهم غافلون ، كما قال الله تعالى .

« فَلَمَّا نَسُوا مَاذُكِّرُوا بِهِ ، فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً ، فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ . فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إِذَا رَأَيْتَ اللهَ يُعْطِى الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ ، وَهُوَ مقيم على معصيته ، فإنما ذلك استدراج ، ثم تلا : فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ . . . » الآية .

***

وعن المعونة ، وهى ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا .

***

والأستاذ أبو إسحاق منا ، والمعتزلة ، ينكرون كرامات الأولياء ؛ إذ حينئذ تشتبه بالمعجزة .

ورُدّ بأنها تمتاز عنها ، بعدم مقارنة التحدى .

وبأنها تكون معجزة للنبي ، وكرامة للولي ، الذى ظهرت على يده .

والدليل على حقيقتها ، قصة « مريم » و« آصف » بن « برخياء » وما تواتر عن غيرهما ، من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بحيث لا يستطيع العاقل إنكاره .

وقلما ينكره أحد ، لما يشاهد بعضها ، أو يتواتر لديه ، بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب .

[ويكرم الله بها من يشاء ، ويختص برحمته من يريد] .

فيه إشعار بوجه تسميتها بالكرامات .

فلو قال :

« يكرم الله بها من يريد ، ويختص برحمته من يشاء » لكان أوفق بنظم القرآن العظيم .

⁂

واعلم أن مسألة الإمامة ، ليست من الأصول التى يجب على كل مكلف معرفتها ، عند أهل السنة والجماعة .

لكن لما جعلها الشيعة من الأصول ، وزعموا فيها أمورا مخالفة لمذهب الجمهور ، جرت عادة المتكلمين ، بإيرادها فى ذيل النبوات ، حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل ، وصونا لهم عن الوقوع فى مهاوى الزلل .

قال المصنف :

[والإمام] الحق [بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضى الله عنه]

لقَّبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، واسمه عبد الله بن أبى قحافة .

[ثبتت إمامته بالإجماع] وإن توقف فيه بعضهم ، وإلا فالصحابة رضى الله عنهم ، قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فى سقيفة بنى ساعدة .

فقال الأنصار ، للمهاجرين : منا أمير ، ومنكم أمير .

فقال أبو بكر رضى الله عنه : منا الأمراء ، ومنكم الوزراء .

واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« الأئمة من قريش » .

فاستقر رأى الصحابة ، رضى الله عنهم ، بعد المشاورة والمراجعة ، على خلافة أبى بكر ، وأجمعوا رضى الله عنهم على ذلك ، وبايعوه ، وبايعه بعد ذلك على رضى الله عنه ، على رؤوس الأشهاد ، بعد توقف منه .

ولُقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت إمامته مجمعا عليها ، من غير مدافع.

☆☆☆

ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على أحد ، خلافا للبكرية ؛ فإنهم زعموا النص على أبى بكر .

وللشيعة فإنهم يزعمون النص على على كرم الله وجهه .

إما نصا جليا .

وإما نصا خفيا .

والحق عند الجمهور نفيهما .

[ثم عمر الفاروق رضى الله عنه] .

الفارق بين الحق والباطل ، برأيه الصائب .

ثبتت إمامته ، بنص الإمام ، والإجماع .

فإن أبا بكر رضى الله عنه ، بعد ما انقضت على خلافته سنتان ، وأربعة أشهر ـ أو ستة أشهر ـ مرض ، فلما يئس من حياته ، دعا عثمان رضى الله عنه ، وأملى عليه كتاب العهد لعمر . فقال اكتب :

« بسم الله الرحمن الرحيم .

هذا ما عهد أبو بكر ابن أبى قحافة ، فى آخر عهده بالدنيا ، خارجا منها .

وأول عهده بالآخرة ، داخلا فيها .

حين يؤمن الكافر ، ويتوب الفاجر .

إنى استخلفت عمر بن الخطاب ، فإن عدل ، فذلك ظنى به ، ورأيى فيه .

وإن جار ، فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير .

أردت ، ولا أعلم الغيب .

« وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ . . . »

فلما كتب ، ختم الصحيفة ، وأخرجها إلى الناس ، وأمرهم أن يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا ، حتى مرت بعليّ كرم الله وجهه ، فقال :

« بايعنا لمن كان فيها ، وإن كان عمر » .

فوقع الاتفاق ، على خلافته .

فقام عمر عشر سنين ، بأمر الخلافة والإمامة .

وأقامها على نهج العدل ، والاستقامة .

واستشهد فى ذى الحجة ، سنة ثلاث وعشرين من الهجرة ، على يد أبى لؤلؤة، غلام المغيرة بن شعبة .

وحين استشعر موته ، قال :

« ماأجد أحدا ، أحق بهذا الأمر ، من الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو عنهم راض » .

فسمى : عثمان ، وعليا ، والزبير ، وطلحة ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبى وقاص ، رضى الله عنهم أجمعين .

وجعل الأمر شورى بينهم ، فاجتمعوا بعد دفن عمر ، رضى الله عنه ، وفوض الأمر جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف ، ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله عنه ، وبايعه بمحضر من الصحابة ، فبايعوه وانقادوا له، وصلوا معه الجمعة والأعياد، فصار ذلك إجماعا.

⁂

[ثم عثمان ذو النورين ، رضى الله عنه] .

سمى به لأن النبي صلى الله عليه وسلم ، زوجه « رقية » بنته ، فلما ماتت زوجه أم كلثوم ، بنتا أخرى له ، فلما ماتت قال :

« لو كانت عندى ثالثة ، لزوجتكها » .

⁂

[ثم على المرتضى ، كرم الله وجهه] .

الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله ، فى أمر الدين والدنيا .

ومناقبه أكثر من أن تحصى ؛ وأوفر من أن تستقصى .

لما استشهد عثمان رضى الله عنه ، اجتمع كبار المهاجرين والأنصار ، رضى الله عنهم ، بعد ثلاثة أيام ، أو خمسة ، من موت عثمان رضى الله تعالى عنه ، على علىٍّ كرم الله وجهه ، والتمسوا منه قبول الخلافة ، فقبل ؛ بعد مدافعة طويلة ، وامتناع كثير ، فبايعوه ، فصارت خلافته إجماعا من أهل الحل والعقد .

فقام بأمر الخلافة ست سنين ، واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتم نصاب الخلافة ، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكا عضوضا » .

وقيل : إن الثلاثين لا تتم إلا بخلافة أمير المؤمنين ، حسن بن على ، رضى الله تعالى عنهما ، ستة أشهر ، بعد وفاة علىٍّ كرم الله وجهه .

⁂

والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة ، وهى الخلافة الحقيقية .

فلا ينافى ذلك ، تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد ، بعضا من بعدهم ، خليفة .

ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق « خليفة » رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على « السلطان » .

[والأفضلية بهذا الترتيب] أى ترتيب الخلافة عند الجمهور .

ونقل عن مالك التوقف ، بين عثمان وعلىّ رضى الله عنهما .

وقال إمام الحرمين : الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ، ثم عمر ، ثم تتعارض الظنون فى .

عثمان على علىّ .

وعلىّ على عثمان .

وعن أبى بكر بن أبى خزيمة ، تفضيل علىّ على عثمان رضى الله عنهما .

[ومعنى الأفضلية] أى المعنى المراد بها ههنا .

[أنه أكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى] بما كسب من الخير .

[لا أنه أعلم وأشرف نسبا ، وما أشبه ذلك] .

فإن صيغة أفعل التفضيل ، موضوعة للزيادة فى معنى المصدر ، بوجه ما ، أعم من أن يكون من جميع الوجوه ، أو بجميع صفات الفضائل ، من حيث المجموع .

والذى وقع الخلاف فيه ههنا ، هو الرجحان بهذا الوجه ، أعنى من حيث الثواب ، لا الرجحان من الوجوه الأخر .

فلا ينافى ذلك ، رجحان الغير فى آحاد الفضائل الأخر ، فى مجموع الفضائل ، من حيث المجموع .

وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة ، لنا على الشرح الجديد للتجريد .

⁂

[والكفر عدم الإيمان] .

والإيمان فى اللغة التصديق ، لقوله تعالى :

« وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا » .

أى بمصدق لنا .

وفى الشرع ، هو التصديق بما علم مجىء النبى صلى الله عليه وسلم ، به ، ضرورة ، تفصيلا ، فيما علم تفصيلا ، و إجمالا فيما علم إجمالا .

هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعرى ، وأتباعه .

وإن التلفظ بكلمتى الشهادتين ـ مع القدرة عليه ـ شرط .

فمن أخل به، فهو كافر، مخلد فى النار ، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول.

فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، وكان إنكاره عنادا واستكبارا ، كما قال الله تعالى :

« وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا » .

⁂

والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادة عن الإيمان ، قوله تعالى :

« أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » .

وقوله تعالى :

« وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ » .

وقوله تعالى :

« وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« اللهم ثبت قلبي على دينك » .

حيث نسب فيها وفى نظائرها ، غير المحصورة ، الإيمانَ إلى القلب ، فدل ذلك على أنه فعل القلب ، وهو التصديق .

والعمل خارج عنه ؛ لمجيئه مقرونا بالإيمان ، معطوفا عليه ، فى عدة مواضع من الكتاب ، كقوله تعالى :

« الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ » .

فإن الجزء لا يعطف على كله ، فلا يقال : جاءنى القوم وأفرادهم ، ولا عندى العشرة وآحادها .

⁂

وتفصيل المقام ، أن ههنا أربعة احتمالات :

الأول: أن يجعل الأعمال جزأ من حقيقة الإيمان ، داخلا فى قوام حقيقته ، حتى يلزم من عدمها ، عدمه ، وهو مذهب المعتزلة .

والثانى : أن تكون أجزاء عرفية للإيمان ، فلا يلزم من عدمها عدمه ، وكما يعد فى العرف الشَّعر ، والظفر ، واليد ، والرجل ، أجزاء لزيد ، مثلا .

ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد ، عند انعدام أحد هذه الأمور .

وكالأغصان ، والأوراق للشجرة ، تعد أجزاء منها ، ولا يقال تنعدم بانعدامها .

وهذا مذهب السلف ، كما ورد فى الحديث الصحيح :

« الإيمان بضع وسبعون شعبة .

أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » .

فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعا للقدر المشترك :

بين التصديق .

ومجموع التصديق والأعمال .

فيكون إطلاقه على التصديق فقط . } حقيقة .
وعلى مجموع التصديق والأعمال . }

كما أن المعتبر فى الشجرة المعينة ، بحسب العرف ، القدر المشترك بين :

ساقها .

ومجموع ساقها ، مع الشعب والأوراق .

فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ، مابقى الساق .

وقس عليه الإنسان المعين ، كزيد .

فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة ، والأعمال بمنزلة فروعها ، وأغصانها .

فمادام الأصل باقيا ، يكون الإيمان باقيا ، وإن انعدم شعبها ، كما تقدم تمثيله بالشجرة .

الثالث : أن تجعل الأعمال آثارا خارجة عن الإيمان ، مسبَّبة له .

و يطلق عليها لفظ الإيمان مجازا ، ولا مخالفة بينه و بين الاحتمال الثانى ،إلا بأن يـكون إطلاق اللفظ عليها ، حقيقة ، أو مجازا . وهو بحث لفظى .

الرابع : أن تـكون الأعمال خارجة عنه بالـكلية .

ومن القائلين بهذا الاحتمال ، من يقول :

« لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الـكفر طاعة .

وهو مذهب بعض الخوارج .



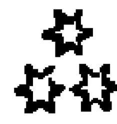
واعلم أن الاسلام هو الانقياد الظاهر ، وهو التلفظ بالشهادتين ، والإقرار بما يترتب عليه.

والإسلام الـكامل الصحيح ، لا يـكون إلا مع الإيمان ، والإتيان بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج .

وقد ينفك الإسلام الظاهر ، عن الإيمان ، كما قال الله تعالى :

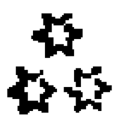
« قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ آمَنَّا ، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ، وَلَـٰكِنْ قُولُوا : أَسْلَمْنَا » .

و يصح أن يكون الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ، ولا يكون مؤمنا فى الحقيقة .



والإسلام الحقيقى المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الإيمان الحقيقى .

بخلاف العـكس . كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال .



واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان ، بما هو أحد قسمى العلم ، فلابد من اعتبار قيد آخر ليخرج الـكفر العنادى ، كما مرت الإشارة إليه .

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد ، وجعله ركنا من الإيمان .

والأقرب أن يفسر التصديق ، بالتسليم الباطنى ، والانقياد القلبى .

و يقرب منه ماقيل : التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى أحد ، وهو يحوم حول ذلك ، و إن لم يصب المحز .



[ولا نكفر أحدا من أهل القبلة] وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام ، اعتقادا جازما ، خاليا عن الشكوك . ونطقوا بالشهادتين .

فإن من اقتصر على إحداهما ، لم يكن من أهل القبلة ، إلا إذا عجز عن النطق لعلل فى لسانه ، أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه .

[إلا بما فيه] أى ما يعلم منه [نفى الصانع القادر المختار] ذكره بعد القادر ؛ لأن الاختيار الذى أثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا ، فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى أثبته المتكلمون ، أعنى صحة الفعل والترك ، فلا يغنى القادر عنه .

فإن القادر قد يضطر إلى الفعل ، فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى .

[العليم] فعلا كان أو تركا [أو] بما فيه [شرك] .

إما فى وجوب الوجود .

أو فى الخالقية .

كالقائلين بالنور والظلمة ، الذين يجعلون النور فاعل الخير ، والظلمة فاعل الشر .

⁂

وأما المعتزلة ، فالمختار أنهم لا يكفرون .

وقد سئل الإمام أبو القاسم الأنصارى ـ وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين ـ عن تكفيرهم ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ؛ لأنهم نزهوه تعالى ، عما يشبه الظلم والقبح . وما لا يليق بالحكمة »

وسئل عن أهل الجبر ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ، لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة ، وتأثير و إيجاد » .

فالكل متفقون على أنه تعالى منزه عن سمات النقص ، والزوال .

⁂

و إما فى المعبودية كعبدة الأصنام ، والكواكب ، والنار .

⁂

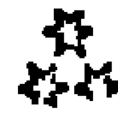
[أو إنكار النبوة ، أو إنكار ما علم مجىء محمد صلى الله عليه وسلم ، به، ضرورة، أو إنكار مجمع عليه قطعا] .

كالأركان الخمسة للإسلام ، وهى : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، و إقام الصلاة ، و إيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت .

مثال الأول : الذين ينكرون النبوة مطلقا ، كالبراهمة ، و بعض الملاحدة .

ومثال الثانى : المنكرون للمعاد الجسمانى ، كما سبق .

ومثال الثالث : المنكرون لحرمة الخمر، ولحم الخنزير، ولحل التختم للرجال بالفضة.



[واستحلال المحرمات] ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه ، وأن تكون حرمته من ضروريات الدين .

وحينئذ يدخل فيما تقدم .

و بدون القيد الأول ، لا يثبت التكفير أصلا .

و بدون القيد الثانى ، إن كان الإجماع مستندا إلى الظن ، لا يثبت أيضا .

وكذا إن كان مستندا إلى دليل قطعى ، ولم يكن مشتهرا ، بحيث يكون من ضروريات الدين .

قلت : ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم .

وقد ذكر الإمام حجة الاسلام ، فى كتابه « المنتحل من تعليق الجدل » أنه قد ثبت الخلاف ، فى كون الإجماع حجة . ولا يكفر منكره .

فمنكر المجمع عليه إذا لم يكن من ضروريات الدين ، لا يكفر » .

قلت : ولا يبعد أن يقال : إذا علم أنه مجمع عليه ، ومع ذلك أنكره ، يكفر ؛ لأنه يدل على العناد ، ونصب الخلاف ، و إيقاع الفتنة بين أهل الإسلام .

وأما إذا لم يعلم ذلك ، فيعذر ، والله أعلم .



[وأما غير ذلك] كالقائلين بخلق القرآن ، والقادحين فى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، بما لا يوجب تكفيرهم ، وأما بما يوجب تكفيرهم ، فهم به يكفرون .

وكقذف عائشة رضى الله عنها ، وسب الصحابة بغير ماذكر ، ليس بكفر على الأصح ، فى مذهب الشافعى رحمه الله .

[فالقائل به مبتدع ، وليس بكافر ، ومنه التجسيم] .

أى القول بأن الله جسم ، بلا كيف .

وأما المصرحون بالجسمية ، المثبتون للوازمها : من غير تستر بالبلكفة ، فهم يكفرون ، كما صرح به الرافعى فى القريب .

وذكره الشريف العلامة ، فى أول شرح المواقف .

فإن قلت : نحن نرى الفقهاء يكفِّرون بكلمات ليس فيها شىء من الأمور التى عدها المصنف ، رحمه الله تعالى ، من موجبات الكفر .

كما ذكروا فى باب الردة ، أنه لو قال أحد : إنى أرى الله تعالى فى الدنيا يكلمنى ، شفاها ، كفر .

مع أن الآمدى ، ذكر أن بعض أصحابنا ، على أن رؤية الله فى الدينا ، جائزة ، عقلا .

وأما سمعا ، فأثبته بعضهم ، ونفاه آخرون .

وهل يجوز أن يرى فى المنام ؟ .

قيل : لا .

وقيل : نعم .

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية ، وإن لم تكن رؤيا حقيقية .

قلت : حكمهم بالردة ، فى الكلمات المذكورة ، مبنى على أنه يفهم منه ، أحد هذه الأمور المذكورة .

والظاهر أن التكفير فى المسألة المذكورة ، بناء على دعوى المكالمة شفاها ؛ فإنه منصب النبوة ، بل أعلى مراتبها .

وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين ، عليه أفضل صلاة المصلين .

وقس عليه باقى الـكلمات ، وتأمل فيها ، يظهر لك إشعارها بأحد الأمور التى فصلها المصنف .

⁂

[والتوبة] وهى لغة الرجوع ، وإذا أسندت إلى الله تعالى ، فالمراد بها الرجوع بالنعمة ، واللطف على العبد .

وإذا وصف العبد بها ، كان المراد بها الرجوع عن المعصية .

قال الله تعالى :

« ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا » .

أى رجع عليهم بالتفضل والإنعام ، ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد .

وهى فى الشرع الندم على المعصية ، من حيث هى معصية .

والإقلاع عنها فى الحال ، مع العزم على أن لا يعود إليها ، إذا قدر عليها .

وقَيْدُ « المعصية » لخروج الندم على المباحات ، والواجبات ، والمندوبات .

وقَيْدُ « الحيثية » لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا ، لا لـكونه معصية ، بل للاحتراز عن المضار الدنيوية ، كالصداع ، وخفة العقل ، والإخلال بالمال والعرض .

وقَيْدُ « الاقلاع فى الحال » لخروج الندم والعزم ، مع الاشتغال فى الحال .

وقَيْدُ « العزم » لخروج الإقلاع ، مع الندم على ما مضى ، من غير عزم على عدم العود ، إذا قدر عليها .

وشرط بعضهم — فى حقوق الناس — رد المظالم .

وقد يقال : الإقلاع فى الحال ، لا يـكون بدونه ؛ لأن دوام الغصب غصب .

وقيل : هو واجب برأسه . ولا مدخل له فى أصل التوبة .

وشرط المعتزلة أن لا يعاد ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم .

وعندنا هما ليسا بشرطين فى حصول التوبة .

[واجبة] لقوله تعالى :

« وَتُوبُوا إِلَى ٱللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا ٱلْمُؤْمِنُونَ »

وقوله تعالى :

« يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى ٱللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا »

[وهى مقبولة] عند الله [لطفا ورحمة وإحسانا من الله] لا وجوبا لما مر .



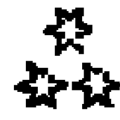
واقتراف الذنب بعد التوبة ،لا يبطل التوبة السابقة؛لأنها عبادة مستقلةمنقضية.

وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى ، دون بعض ، خلاف مبنى على أن الندم ، لـكونه عن مطلق الذنب ، فيجب أن يعم الذنوب .

أو لـكونه ذنبا خاصا ، فلا يجب تعممها .

والصحيح هو الثانى .

ولا تصح التوبة المؤقتة ، مثل أن لا يرتـكب الذنوب سنة ،لما مر فى تعريف التوبة ، من وجوب العزم ، على أن لا يعود إليها .



[والأمر بالمعروف ، تبع لما يؤمر به .

فإن كان ما يؤمر به واجباً ، فواجب] الأمر به .

[وإن كان] ما يؤمر به [مندوبا ، فمندوب] الأمر به .

والمنكر ، إن كان حراما ، وجب النهى عنه .

وإن كان مكروها ، كان النهى عنه مندوبا .

ولا يشترط فى الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر،كونه مأذونا من جهة الإمام والوالى ؛ لأن آحاد الصحابة والتابعين ، كانوا يأمرون بالمعروف ،وينهون عن المنكر، من غير إذن ، وكان ذلك شائعا فيهم ، ولم ينقل النكير على ذلك من أحد ، فكان ذلك إجماعا .

[وشرطه] أى شرط وجوبه وندبه [أن لا يؤدى إلى الفتنة] فإن علم أنه يؤدى إليها ، لم يجب ، ولم يندب ، بل ربما كان حراما ، بل يلزمه أن لا يحضر المنكر ، ويعتزل فى بيته لئلا يراه ، ولا يخرج إلا ، لضرورة

ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة ، إلا إذا كان عرضة للفساد .

[وأن يظن قبوله] فإن لم يظن قبوله ، لم يجب ، سواء ظن عدم القبول ، أو شك فى القبول وعدمه .

هذا ظاهر العبارة ، كما لا يخفى .

وفى الأخير تأمل .

وإذا لم يجب لعدم ظن القبول ، ولم يخف الفتنة فيستحب إظهاراً لشعائر الإسلام .



[ولا يجوز التجسس] لقوله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّسُوا »

ولقوله صلى الله عليه وسلم :

« من تتبع عورة أخيه ، تتبع الله عورته .

ومن تتبع الله عورته ، فضحه الله على رؤوس الأشهاد : الأولين ، والآخرين »

وأيضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم : أنه كان يكره إظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ، ويرشدهم إلى الإنكار على ذلك ، لكمال رحمته ، وعظمة أخلاقه صلى الله عليه وسلم .

وقد صرح الفقهاء بأنه يستحب الكتمان فى المعاصى ، دون الكفر .

وقد روى أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ، دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة ، فأنكر عليه .

فقال : يا أمير المؤمنين ، إن كنتُ قد عصيت الله من وجه ، فقد عصيتَ الله من ثلاثة أوجه .

فقال الرجل : قد قال الله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّسُوا » .

وقد تجسستَ .

وقال .

« وَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » .

وقد أتيت من السطح .

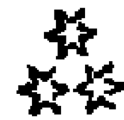
وقال الله تعالى :

« لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا » .

وما سلمت .

فتركه عمر رضى الله عنه ، وشرط عليه التوبة .

وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه .



[ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة] التى مرَّ تفصيلها [ورزقك العمل بما يحب ويرضى] .

وفى بعض النسخ :

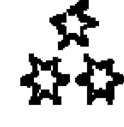
[وفقك الله لما يرضى من الأعمال] .

قيل : التوفيق عند الأشعرى ، وأكثر أصحابه ، خلق القدرة على الطاعة .

وقال إمام الحرمين : هو خلق الطاعة .

قلت : الظاهر ، ما قاله الإمام ؛ فإن القدرة على الطاعة ، متحققة فى كل مكلف.

اللهم إلا أن يكون المراد ، القدرة القريبة المؤثرة فى الطاعة ، التى هى مع الفعل ، كما هو مذهبه ، من أن القدرة مع الفعل ، وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين ، من جعل الأسباب موافقة للمسبب .



اللهم ثبت قلوبنا على دينك ، ووفقنا للأعمال الصالحات .

« رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا . وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ » .

تم الكتاب

ملحق

* نصوص إضافية
* فهـارس

النصوص الإضافية

عاود الشيخ محمد عبده ، النظر فى كتابه هذا ، فبداله أن يشرح فيه غامضا ، أو أن يضيف إليه جديدا ، فسجل ما بداله على هامشه . فى نصوص إضافية هامة . و إغفال هذه النصوص ، افتيات على التاريخ ، و تشويه للحقيقة .

وقد كنت أود أن ألحق هذه النصوص الإضافية ، بالأصل نفسه ، وأجعل منها ومنه وحدة متكاملة ، ولكنى وجدت ذلك متعسرا ، لأن المؤلف نفسه، جعلها لواحق و إضافات ، فجاءت محاولة إفساح مجال لها بين ثنايا الأصل ، أشبه بوضع شىء فى غير موضعه .

فرأيت أن أبقيها — كما أراد صاحبها — لواحق و إضافات ، ولكن ، لا فى أسفل الصفحات ، حيث لا يوجد لها مكان فى طبعتنا، بل فى ملحق خاص يحتويها أشير فيه مع كل نص ، إلى الموضع الذى هى تعليق عليه ، و إلى رقم صحيفته .

ولن أكتفى بهذا ، بل سأعمل فهرسا خاصا يدل على الصحائف التى تشتمل على مسائل هى موضوعات لهذه التعليقات ، بحيث يستطيع القارئ بسهولة ، أن يعرف — بنظرة فيه — ما إذا كانت موضوعات الصحيفة التى يطالع فيها ، تنوولت بالتعليق أم لا ، فإن كانت موضوعاتها تنوولت بالتعليق، أمكن له أن يعرف من نفس الفهرس ، رقم صحيفة التعليق أيضاً .

[١] قال الإستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه] ص ٢ سطر ٢١ .

ما يأتى :

[بعثه الله ، أى جعل فيه الباعث والداعى للتبليغ .

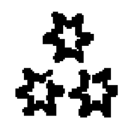
ف « اللام » الداخلة على « التبليغ » تفيد ما تفيده « إلى » فى قول القائل : « دعاه إلى كذا ».

و يُجعل الاسم الكريم ، فاعلا ، على أنه الغاية ، كما فى قولك :

« بعثنى حب الجنان إلى الطاعة » .

فيكون مقصده الداعى له إلى التبليغ ، هو جناب الحق تعالى .

وعلى هذا تكون « اللام » الداخلة على « التبليغ » صلة لـ « بعثه » فلا يرد أنها « لام » الغرض ، فكيف علقت بما هو فعل الله تعالى ؟ .

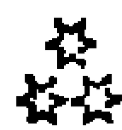


[٢] قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[قيل : إن الاقتران كان واقعا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم] ص ٤ سطر ١٧

ما يأتى :

[وقت النطق بهذا الحديث] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

[و بما يدل على ذلك من كلام على بن أبى طالب] ص ١٠ سطر ٤

مايأتى .

[قال فى خطبته المشهورة بـ « الغراء » .

« فليست له صفةٌ تُنال ، ولا حدٌ تضرب له فيه الأمثال » .

ثم قال بعد :

« وتعالى الذى ليس له نعت موجود ، ولا وقت محدود » .

وله غير ذلك فى بعض أدعيته ، ومخاطباته لرب العزة] .

*

قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله .

[وأيضا يمكن أن يمنع حصر التقدمات فى الخمسة ، بزيادة هذا النوع ؛ إذ الحصر استقرائى] ص ٣٣ سطر ١٧ .

ما يأتى .

[إن قلت .قد أفيد من قولك هذا ، أن العدم لذات الممكن ،وقد تقرر فيما بينهم. أن ما اقتضى العدم لذاته ، فهو ممتنع لذاته .

قلت . إن المعنى فى الممتنع ، أنه إذا نظر إلى ذاته — من حيث هى ذاته — نظرا من حيث الخارج ، فإنها تأبى عن أن يكون لها الوجود من أى كوة أشرق .

أى أن له من ذاته ، ما يدرأ الوجود وينافيه .

فهذا محال أن يوجد فى الخارج ، بل ولا فى الذهن ، عند التحقيق .

وأما المعنى فى الممكن ، فهو أن ذاته بالملاحظة الخارجية ، خالية عن الوجود ، حائزة لوصف العدم ، من غير اشتمال على ما أوجب لها ذلك .

فهذا العدم وصف لتلك الذات ،من حيث هى فى الخارج ذات ، ليستمع شىء آخر أوجب لها العدم .

ثم إنها لا تأباه — أى الوجود — من خارج ، لو أتى .

وذلك كما تقول .

إن الهيولى لذاتها خالية عن الصور ؛ لأن القابل للشىء من خارج عنه ، يجب أن يكون خاليا عن ذلك الشىء ، عند قطع النظر عن ذلك الخارج .

والهيولى قابلة للصور من مفيضها ، فهى من حيث ذاتها خالية عنها ، وجوبا ، وإلا لجاز لها ، من هذه الحيثية — أى حيثية الذات — أن تكون بصورة ، فلم تكن قابلة من خارج . هذا خلف .

ومع كونها خالية بالذات ـ أى عند تجريد النظر إلى الذات ، كما بيّنا ـ يجوز أن تكون ذات صور عند فيض المفيض] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[كما لا يخفى على من له أدنى نظر] ص ٥٨ سطر ٢١

ما يأتى .

[بقى على هذا المجيب أن يقال : من العجب أن يجعل تحقق أحد النقيضين ، مما له دخل فى تحقق الآخر ، وأنَّى ذلك ؟ وإنما يكون الشرط شرطا .

لملاءمةٍ ما ، بينه و بين وجود ما هو شرط له .

ومنافرةٍ بين نقيضه و بين ذلك المشروط .

والمانع مانعا :

لمنافرةٍ ما ، بينه و بين وجود ما هو مانع منه .

وملاءمةٍ بين نقيضه ، و بين وجود ذلك الممنوع .

لاستحالة منافرة الشىء لنقيضين ، أوملاءمته لهما ، و إلا لجاز سلبهما عنه ، و إثباتهما له .

وهل كان عدم المُعِدِّ مما يتوقف عليه المُعَدُّ ، إلا لملاءمة تامة ، بين ذلك العدم ، وهذا المُعَدِّ ، بحيث لا يمكن أن يفترقا .

ولا يجوز الوهم ـ فضلا عن العقل ـ أن يكون وجود نفس المعد ، علة لعدمه ، أو له دخل فيه ، كما هو ظاهر .

فما كانت المدخلية والتوقف ، إلا لملاءمة ما ، بين المتوقف ، والمتوقف عليه .

ولو تحقق ذلك فى عدم الشىء السابق على وجوده ، بالنسبة إلى وجوده ، لكان العدم ملائما للوجود ، منافرا له .

هذا خلف ؛ ضرورة أن سلب الشىء ، لا يلائم نفس الشىء بحال ، فشرطية عدمه لوجوده ، من الأباطيل .

نعم قد يكون ذلك، لما يقع فى حال العدم، من مقربات لم تسكن، وهو خلاف فرضك.

ألا وإن العقل الصريح، حاكم بأن ذات المعلول، تطلب ذات العلة؛ فإن استحكم الطلب، وتم المصدر، كانت الذات عن الذات بدون مبالاة، بما يلحظ من عدم، أو بأن لا يكون ذلك.

كيف ... ؟ وقد نبه الشيخ الرئيس على أنه، بعد وجود الممكن، قد يمكن لنا أن ننتزع من نسبته إلى الواجب، امتدادا موهوما، قد كان فيه معدوما، وكان يجوز أن يوجد فى كل جزء منه.

وعند فرض وجوده فى جزء، ينتزع قبله مثل هذا الامتداد، وهكذا إلى غير النهاية.

فما كان فى جزء أحق بالوجود، منه فى جزء آخر.

والفرض أن لم يحدث شىء سوى ما كان فى الأزل، فيكون ترجحا بلا مرجح، فلا بد أن لا يسبقه عدم، إلا لفرض عدم تمام العلة، وهو خارج عن طور اختيار الشق الأول الذى كلامنا فيه، بل ذلك يكون باختيار الشق الثانى والكلام فيه باق.



ولنعد معك الكلام ثالثة، فنقول:

لو كان وجود الممكن موقوفا على عدمه، لكان معناه أنه لو لم يكن عدمه، لم يكن وجوده؛ إذ حقيقة التوقف أنه لو لم يكن المتوقف عليه، لم يكن المتوقف.

مع أنه لو لم يكن عدمه، لكان وجوده؛ إذ سلب العدم وجود.

إن هذا إلا خلف.

وبالجملة: إن العمدة فى عدم جواز ذلك، هو أن عدم الممكن، مباين له بالمرة، بحكم البداهة، وأنت لا تنكره. ولو صح أن يكون للمباين دخل فى وجود مباينه، وجميع المباينات مستوية النسبة إلى مباين ما، فيلزم أن يكون لكل مباين دخل فى تحقق أى مباين، وهو خلاف البديهة عقلا، وحسا.

فالنِّسب : بين ماله دخل فى شىء .

و بين ذلك الشىء .

لا بدأن تـكون نسبة المباينة التامة ،والمنافرة؛ ولا شىءأ بعد عن الشىءمن نقيضه].



قال الاستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وأما القسم الثانى : فيحتاج فى تخصيصه بالواجب إلى دليل ، فنقول :]ص ٨٤ سطر ١٨ .

مايأتى .

[وقد يقال ـ فى حل عبارة الشارح ـ : إن الواجب تعالى ، لما لم يكن زمانيا ، فيـكون سابقا على الزمان ؛ إذ لو لم يسبقه لـكان معه ، فكان تحت حيطته.

فإذا كان سابقا عليه ، سبقا حقيقيا ـ أى لم يجامعه فى وجوده ـ وجب أن يكون الزمان حادثا .

لحدوثه ، إنما يـكون بتعلق الإرادة بوجوده المتناهى .

وجميع الممـكنات داخلة تحت حكم الزمان، بالضرورة، فتكون حادثة بتعلق الإرادة بوجودها ، فى أوقاتها المعينة ، فلا يصح أن تـكون عللها تامة فى الأزل ، و إلا لزم قدمها ، المستلزم لقدم الزمان ، المستلزم لدخول الواجب تحت حيطته] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

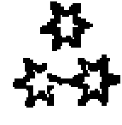
[وبزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع] ص ١٥٥ سطر ١١ .

مايأتى :

[أو بأن يقال : إن المجموع إنما ينال وجوده ، بوجودِ آخرِ جزء منه ، وهو قبله مفقود فموجِد الجزء الأخير ، هو الذى يـكون معطيا للمجموع وجودَه .

وجاز أن يـكون موجدُ الجزء الأخير ، ما قبله من الممكنات .

وهكذا ، يقال فى المجموع الذى قبل الأخير ، إلى غير النهاية] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[. . . بل أجزاء كثيرة ، فافهم] ص ١٥٦ سطر ١٢ .

مايأتى :

[وقد قرر المتأخرون هذا البرهان ، على الوجه الذى قرر به الشارح .

فاعترضوا عليه بهذا الاعتراض .

وليس تقريرهم هذا ، إلا مسخا للدليل ، وتشويها لوجهه ، وسيأتى ذكره ، على وجه سهل ، لا قدح فيه إلا بسوء الفهم ، ورداءة القريحة ، وجحود الطبيعة] .

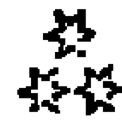


قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ووهت من كلمة الحق أركان] ص ٢٠٩ سطر ١٤ .

مايأتى :

[كان هذا من فوق ثلاثين سنة] .



قال الاستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ثم بحصوله فى الخارج كان ما تريده من الفرد المعين] ص ٣٦٢ سطر ٩ .

مايأتى :

[فإن الشىء متى وجد فى عالم الخارج ، كان مباينا لجميع الخارجيات ؛ فإنه لو كان عين شىء منها ، لكان موجودا بوجود ذلك الشىء ، و إلا كان للشىء الواحد وجودان ، وهو محال بالضرورة .

فكونه موجودا بوجود خاص موجب لامتيازه عن جميع ماعداه] .

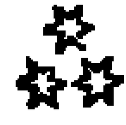


قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[أى نفى المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها] ص ٤٣٣ سطر ٩ .

ما يأتى :

[ففى عبارة الشارح استخدام] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[إذ مجرد علم الذات ، علم مبدئيتها] ص ٤٤٢ سطر ٢١ .

ما يأتى :

[قوله : إذ مجرد . . . الخ .

و إن شئت قلت : إن الواجب بعلمه بذاته ، قد علم سلسلة الممكنات ، إلى غير النهاية ، بعلم المبدئية .

وعلمه لها ، هو إيجادها فى الخارج ، فوجدت ، إلا أن ظرف الخارج ، لما لم يكن بحيث يسع تمام الوجود فى آن ، وجدت هذه الموجودات على ماتراها ، متعاقبة بذلك العلم الأول .

فوجودها الماضى ، والحالى ، والاستقبالى ، هو ذلك الإيجاد العلمى ، فدقق جدا].



قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[ولم يفرقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين والمقدمات] ص ٤٧٣ سطر ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ما يأتى :

[فإن زعم أن المعجزة بنفسها ، ليست برهانا .

قلنا : نعم ، لكن بها يتقوم البرهان ، كما فى العالم ؛ فإنه ليس هو البرهان ، لكن به يتقوم البرهان ، فإنا نستدل من العالم ، على صانعه بالبرهان .

فـكذا المعجزة يستدل منها على صدق من ظهرت على يديه ، كالاستدلال من العالم على الصانع بدون فارق .

وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات ، يطلقونه على ما يستدل به، كالأثر على المؤثر ، أو العكس .

بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة ، و بين التصديق ، لصدق مبدئها ، بيِّن بالفطرة والعادة ؛ فإنه عند مشاهدتها ، ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لايقدر على مثله إلاالرجل العظيم ، الذى قد انطوى على مالم ينطو عليه غيره ، حتى أظهر مالم يكن يظهره غيره .

فهو صادق فى دعوى أنه منطو على نبوة ، أو روحانية ، أو ما يشبه ذلك ، على حسب الادعاء .

إلا أن المقدمات تختلف بالصحة ، والبطلان ؛ والبداهة ، والنظر .

فرب مقدمة يظنها ــ بحسب الملاءمة الظاهرية ــ منتجة ، وليست بمنتجة .

ورب هيأة كذلك .

وكم من قضايا تحققها العادات ، وهى مزيفة لدى البصائر .

وقضايا تزيفها العادات ، وهى محققة فى الواقع .

فمن ثم بينوا طريقا خاصا ، للاستدلال بالمعجزة ، لعلمهم أن ماعداه مخدوش ، وغير صحيح ، كما فى سائر الدعاوى والبراهين ، فافهم] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فإنه لابد أن ينظر إلى الدعوى] ص ٤٧٥ سطر ١١ .

ما يأتى :

[أى أن ذلك النظر والتنقير ، أمر يخلقه الله بحكم العادة فى الناظر ، عند رؤيته للخارق ، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره ، وترتيب مقدماته ، والانتقال منها إلى النتيجة ، على أى وجه كان .

و إن كان قد يختلف فى ذلك الترتيب ، والانتقال ، بالسرعة والبطء .

ألاَ و إن عقول العقلاء ،شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر،من خوارق العادات ، كما تراه بنفسك فى العالم .

« إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي ٱلْأَلْبَابِ » فافهم] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[كابن خلكان وغيره] ص٤٧٧ سطر ١٦ .

مايأتى :

[ففى ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع و يراه الناس من مسافة شهر من موضعه ، ثم يغيب .

وقد ذكر هذا القمر ، أبو العلاء المعرى فى قوله :

أفق ، إنما البدر المقنع رأسه ضلال وغيٌّ مثل بدر المقنع

و إليه أشار أبو القاسم ، هبة الله بن سناء الملك ، الشاعر ، فى قوله :

إليك فما بدر المقنع طالعا بأسحر من ألحاظ بدر المعمم

واسم هذا الرجل « عطاء » وقيل « حكيم »] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فإنه كان من القسم الثانى يعتقد بغير رو ية ولا نظر] ص٤٧٨ سطر ٥ .

ما يأتى :

[وكما أنه قد جرت عادة الحق ، بأن يخلق علما يقينيا فى نفوس الجهال ، عند مشاهدة الخوارق ، بدون نظر .

فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر ، والبحث والتنقير ، فى نفوس العلماء، عند مشاهدة الخوارق أيضا .

فلو كان مجرد الخارق ، بالشرائط التى قد اعتبروها ، موجبا للعلم بطريق العادة، بعد النظر والفكر فيه ، لما تردد أحد فى خوارق العادات ، ولا قائل به .

وكم من مشاهد أثراً عظيما ، لم يصدق به ، حتى وقف على حقيقة أمره ، فافهم].

⁂

قال الاستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فتأمل] ص٤٩٤ سطر١٦ .

ما يأتى :

[أمَرَ بالتأمل ، إلى أنه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ « القضا » لا بـ « المقضى» وهو لا يخلو عن نوع من الكدر ، فاطلب بيان هذا المحل ، من فنون أخر] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فليس لنا ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضائه] ص٤٩٧ سطر ١١، ١٢ .

ما يأتى :

[بأن تعلق بما تعلق به التدوين ، كما فى إيجاد البارى ، لما أمر به، أونهى عنه] .

⁂

قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[فإنه يكون مناط الثواب فى الأول] ص ٤٩٧ سطر ١٤ .

ما يأتى :

[كما فى إيجاد زيد ، أو إيجاد عمرو .

و بالجملة : إيجاد ماليس متعلقا بالأمر التدوينى] .

⁂

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وعلى أحد قولى الشيخ ، يكون لصفة العلم تعلقان ، قديم وحادث] ص٤٩٨ سطر ١٠، ١١، ١٢ .

ما يأتى :

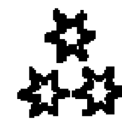
[هذا آخر ما انحط عليه كلامهم ، فى تقرير أحكام هاتين الصفتين .

ودفع ما أورده الرادون لهما ، إلى العلم :

من أن تعلق السمع والبصر ، أزلا ، من الخرافات؛ إذ لا معنى لسمع غير مسموع ، وإبصار غير مبصر .

نعم علمه جائز .

فكان محصل جواب المثبتين، أن الصفتين أزليتان، وتعلقهما حادث، وأن الانكشاف الحاصل من تعلقهما ، أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل ، بالعلم ؛ إذ الأول جزئى، والثانى كلى ، فتنبه] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وتكون قدرة كل واحد منهما، وإرادته كافية فى خلق ما يريد] ص٥١٣ سطر١٥ .

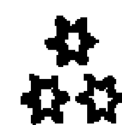
ما يأتى :

[وليس من كمال الألوهية ، إرادة كل ما يمكن أن يوجد ، فإنا نتصور كثيرا من الممكنات ـ كإيجاد صورة كذا ، فى وقت كذا ، مثلا ـ ومع ذلك يمضى الوقت ولا يوجد هذا الممكن .

فإرادة كل ما يمكن ، ليست من كمال الألوهية ، بل الكمال إيجاد كل ما يراد.

فيجوز أن يريد كل واحد منهما ، طائفة من الممكنات .

وبحسب إرادته تتعلق إرادته ، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى ، بل تتعلق بها إرادة الآخر وقدرته ، فافهم] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما ، فى أنه تعالى يرى يوم القيامة] ص ٥٣٦ سطر ١٩ .

ما يأتى :

[قد احتج عليه الشيخ « أبو نصر » فى « فصوصه » بما حاصله :

كل إدراك :

فإما لشىء خاص ، كزيد .

أو شىء عام ، كالإنسان .

والعام لا يقع عليه رؤية ، ولا يوصلك بجانبيه ، كما لا يخفى .

وأما الشىء الخاص :

فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال .

أو بغير الاستدلال .

واسم المشاهدة ، يقع على إدراك ما يثبت وجوده فى ذاته الخاصة بعينها ، من غير واسطة الاستدلال ؛ فإن الاستدلال على الغائب . والغائب ينال بالاستدلال .

وما لا يستدل عليه — و يحكم مع ذلك بما يثبته بلا شك — فليس بغائب، فهو شاهد.

فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد .

و إدراك الشاهد ، هو المشاهدة :

إما بمباشرة وملاقاة .

و إما من غير مباشرة وملاقاة .

وهذا الأخير هو الرؤية .

والحق الأول ، يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته ، عن أبناء عالم التقديس ، و إنما الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة .

فإن رُفع الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفتَ على حقيقة الحقائق ، بدون احتياج إلى استدلال .

« فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ، فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ »

فقد يُدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقاة، وهو الرؤية، فالحق مرئى لذوى الكمال

« تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِى الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ »

الفهارس

فهرس المقدمة

صفحة

صفحة

صفحة

فهرس الأفكار الواردة

« فى نصوص عضد الدين الايجى ؛ وجلال الدين الدوانى »

صفحة

يلاحظ أن مناقشة الدليل انتهت إلى التزام أن شيئا ما ، أزلى ، وهو نوع المعدّ ، والأشاعرة لا يقولون بقدم شيء أصلا ، فهو دليل إلزامى، لإفساد مدعى الخصم ــ الفيلسوف ــ الذى يذهب إلى قدم العقول . النفوس الفلكية ، الأجسام الفلكية . . . الخ . . . الخ ولا شك أن انحصار القدم فى نوع المعد فقط ، إفساد لدعواه . ٤٧

قال الفيلسوف : المعدات غير المتناهية ، لا تنتظم إلا بحركة سرمدية، فيكون المتحرك بهذه الحركة قديما ، فيلزم قدم غير المعدات . ٤٨

قال الدوانى رداً ، على الفيلسوف : هذه دعوى من غير برهان . ٤٩

قال الفيلسوف : أعدام المعدات ووجوداتها ، أعراض لابد أن تتوارد على مادة قديمة ثابتة . ٥٠

قال الدوانى : هذه أيضا دعوى من غير برهان .

عود إلى مناقشة دليل الفلاسفة على قدم العالم :

قال الدوانى : وردّ عليه بوجوه :

الأول : اختيار أن مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلا فى الأزل ، ومع ذلك ، لا يلزم أن يكون الممكن أزليا ، لجواز أن يكون وجود الممكن فى الأزل مستحيلا ، فلم يوجد فى الأزل لذلك ، ووجد فيما لا يزال ، لإمكان وجوده فيه . ٥٥

قال : الدوانى : إن تسليم أن كل مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلا فى الأزل، يتنافى مع القول بأن وجوده فى الأزل مستحيل ؛ لأن إمكانه فى الأزل ، مما لا بد منه لوجوده .

ومفاد ذلك أن هذا الرد غير سليم . ٥٥

⁂

الوجه الثانى من وجوه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : باختيار أن كل مالا بد منه لوجوده، لم يكن حاصلا فى الأزل ؛ إذ من جملة ذلك تعلق الإرادة بوجوده فى الأزل ، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فى الأزل بل تعلقت فى الأزل بوجوده فيما لا يزال فلا يمكن وجوده إلا إذا حان الوقت المحدد لوجوده ٥٨

فإن قال الفيلسوف : هل تعلق الإرادة فى الأزل بوجوده فيما لا يزال ، متمم لعلة وجوده . . . ؟

أم ليس متمما لعلة وجوده . . . ؟

صفحة

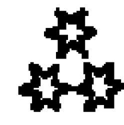
وعلى الأول : يلزم وجوده فى الأزل ، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وعلى الثانى : لابد من حدوث أمر آخر غير التعلق ، وهو :
أولا : خلاف المفروض .
وثانيا : يتأدى بنا إلى نقل الـكلام إلى هذا الأمر الآخر . ٥٩
قال الدوانى: الأثر يوجد بالقدرة على وفق الإرادة، وقد تعلقت الإرادة بوجوده فى وقت معين ، فلا يوجد إلا فيه ، وإلا تخلف مراد الله . ٥٩
فإن قال الفيلسوف : جوابكم هذا كأنه لا يلتق مع شق الترديد ــ أعنى : أن تعلق الإرادة فى الأزل بوجوده ، هل هو متمم لعلة وجوده ؟ أم غير متمم لعلة وجوده ؟ ــ والترديد حاصر ، فلابد من اختيار أحد الشقين صراحة . ٥٩
قال الدوانى : إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده فى الأزل ، فنختار الشق الثانى .
وإن أردتم أنه متمم لعلة وجوده فيما لايزال ، فنختار الشق الأول .
والتحديد بالوقت ، كالتحديد بالصفة ، وكما أنه إذا أراد الفاعل المختار إيجاد شيء على صفة خاصة من طول ، أو قصر مثلا ، لا يوجد إلا كذلك ، كذلك إذا أراد إيجاده فى وقت معين ، فإنه لا يوجد إلا فيه . ٥٩
وقد يصور الوجه الثانى من أوجه الرد على دليل الفلاسفة ، ــ القائم على اختيار أن كل مالابد منه لوجوده فى الأزل ، لم يكن حاصلا ــ بأن الأزل فوق الزمان، والأزل مختص بالله تعالى ، والزمان حادث ، فما يوجد فيه يكون حادثا ، فالعا لم حادث . ٦٤
قال الفيلسوف : لا شك أن الإرادة وحدها غير كافية ، بل لابد من تعلقها ، فتعلقها هذا قديم ؟ أو محدث ؟ فإن كان محدثا ، نقلنا الـكلام إلى سبب حدوثه، ويلزم التسلسل .
وإن كان قديما ، يلزم قدم الممكن . ٦٧
قال المتـكلم ، جوابا عنه : ليكن التعلق حادثا ، ولا يلزم التسلسل ؛ لأن التعلق أمر عدمى ، لايحتاج إلى مخصص .
وعلى فرض لزوم التسلسل ، فهو فى التعلقات وهى أمور اعتبارية ، لا يستحيل التسلسل فيها . ٦٨
قال الدوانى ــ تعليقا على جواب المتكلم ــ : إن القول بأن التعلق أمر عدمى لا يحتاج إلى مخصص ، غير مسلم ؛ لان اختصاص كل صفة ــ سواء كانت وجودية أو عدمية ــ

صفحة

بوقت حدوثها . يحتاج بالبداهة إلى مخصص . ٦٨

ثم روى الدوانى قول من يرى أن التسلسل فى التعلقات باطل ـ بصرف النظر عن جريان برهان التطبيق ـ لأنه يلزم انحصار التعلقات غير المتناهية بين حاصرين هما : نفس الإرادة ، والتعلق الأخير الذى يلى الممكن .

ثم قال الدوانى: إنه لا انحصار ههنا؛ لأن مثل الإرادة كمثل المادة التى يقول الفيلسوف إنها قديمة وتتوارد عليها صور غير متناهية من جهة الماضى، ولم يقل أحد: إن المادة طرف حاصر لهذه الصور ؛ إن المادة مع صورة ، كما أن الإرادة مع كل تعلق . ٦٩



الوجه الثالث من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : النقض الإجمالى ، بأن يقال دليلكم يجرى فى الحوادث اليومية التى تعترفون أنتم بحدوثها : مثل الصور الشخصية المتواردة على المادة ، وكالنفوس الناطقة ، مع أنكم لا تقولون بمقتضاه فيها . ٧٦

قال الدوانى : يمكن أن يكون صدور العالم بطريقة أنه ما من حادث إلا وقبله حادث ، ولا يلزم على ذلك محال ، ولا تثبت بذلك دعوى الفلاسفة ؛ لأن دعواهم أن بعض العالم قديم ، وعلى هذا لا شىء من العالم بقديم .

ويقول الدوانى ، وبه تثبت دعوى علماء الكلام ؛ لأن كل ما وجد ويوجد حادث .

لكن هل هذه تتفق مع دعوى علماء الكلام ، تمام الاتفاق ؟ لا أظن . . .

لأنهم يقولون ـ بجانب قولهم بحدوث العالم ـ كان الله ولا شىء معه . وذلك لا يتحقق على هذا الفرض . ٨١

يقول الدوانى : إن القول بأن كل العالم حادث ، وما من حادث إلا وقبله حادث، مروى عن بعض المحدثين . فقد روى عن ابن تيمية مثله ٨٢

ويعود الإمام الغزالى لمناقشة قولهم فيما سبق ص ٤٨ : « إن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة » .

فيقول : كون الحركة مبدأ للحوادث :

إما من حيث إنها مستمرة .

أو من حيث إنها متجددة .

فإن كانت من حيث إنها مستمرة . فكيف يصدر من متشابه الأحوال ، شىء فى وقت دون وقت ؟ .

***

صفحة

فهرس الأفكار

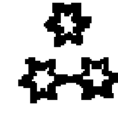
الواردة فى نصوص الشيخ محمد عبده

إن الشيخ محمد عبده ، يقف وراء كل فكرة من الأفكار الواردة فى الفهرس السابق ، فهرس عضد الدين الإيجى ، وجلال الدين الدوانى .

إنه يشارك فى كل فكرة من هذه الأفكار ، بنقدها ، أو تكميلها . أو ردها إلى أصلها ، أو — على الأقل — بتسهيل عرضها ، ومحاولة تبسيطها .

ولهذا فالفهرس السابق هو نفسه فهرس لمحاولات قام بها الشيخ محمد عبده ، حول هذه الأفكار .

ولذلك فسوف نقصر اهتمامنا ، هنا على المحاولات الهامة التى لا بد من إبرازها مضافة إلى الشيخ محمد عبده ، وحده ، ومقرونة باسمه دون مشاركة .



صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

---

(١) لسائل أن يسأل الشيخ محمد عبده . من أين لنا إدراك الواقع ؟ قد يجيب الشيخ محمد عبده بأن العقل هو وسيلتنا إلى ذلك ، لأنه يقول « بما دل البرهان » .

ولكن الشيخ محمد عبده يقول بعد ذلك : إن الشيء الواحد قد يبدو للعقل كمالا ، ونقصا باعتبارين مختلفين » .

ويقول أيضاً : « إن العقل لا يمكنه أن يجزم بحكم من الأحكام فى باب الكمال والنقص » ومعنى هذا أن الوسيلة إلى إدراك الكمال فى حق الله هو العقل الذى لا يدركه من حيث إنه كمال وإنما يدركه من حيث إنه الواقع فى نفس الأمر .

ولكن ما أعسر أن يحكم إنسان بأن ذلك الحكم هو الواقع فى نفس الأمر ، بالنسبة لله، إذا تخلى عن لحظه من حيث هو كمال ؟ إذ ماذا عسى يكون وسيلة العقل فى إدراك أن ذلك واقع فى نفس الأمر ؟ ولذلك جعل الشرع الحكيم علامة إدراك الواقع ، فى اتباع ما كان عليه النبي وأصحابه ، تسهيلا ، وتيسيرا ، وتجميعا .

صفحة

---

(١) هذا ــ من غير شك ــ يفيد الاعتراف بأن الكتاب والسنة وردا من أجل بيان أصل الدين . ولكن هذا الاعتراف يتناقض تمام المناقضة مع قوله ــ فى التعليق على حديث ستفترق . . . الخ الوارد فى أول الكتاب وفى المقدمة التى كتبناها ــ إن الباحث ينظر إلى عقله غير معول على شىء سواه ، ثم إذا رأى النصوص توافق ما انتهى إليه ، فبها ، وإلا فليؤمن بالنصوص ، مفوضا الأمر فى معناها ، إلى الله . لأن هـذا الإجراء يجعل الكتاب والسنة معطلين عن الإفادة .

---

(١) فى هذه الحدود يلتقى معنا الشيخ محمد عبده ، فنحن نوافقه على القانون . أما أن ابن سينا قائل بهذا الرأى ، أو بآخر غيره ، فمسألة نختلف فيها مع الشيخ عبده ، وقد فصلنا ذلك فى مقدمتنا لكتاب الإشارات طبع دار المعارف .

صفحة

---

(١) هكذا يقول الشيخ محمد عبده ، مع أنه قد سبق أن قرر — على لسان ابن سيناء — أن البارى يعلم جميع الموجودات بنحو التعقل . ثم قرر الشيخ عبده أيضا أن بعض الفلاسفة — ممن يرون رأى ابن سينا هذا — يرون أن الصور العلمية تقوم بذات البارى .

فمن كل هذا ينتج أن صور الموجودات الجزئية ، ترتسم فى المجردات ، عند بعض الفلاسفة ، وهو هنا يمنعه على لسان جميعهم .

وللشيخ محمد عبده كلام — فيما سبق — يصلح أن يكون جوابا عن أنه كيف تقوم صور الموجودات الجزئية ، بالمجردات . ذلك أن الصورة العلمية تكون — من حيث هى علم — كلية ، وانحصارها فى الخارج فى فرد ، بل وعدم إمكان أن لاتكون فى الخارج إلا فى فرد واحد ، كأن يشترط لها وحدة الزمان والمكان ، كل ذلك لا يمنع أن تكون صورتها العلمية كلية .

وعلى هذا لا يصح الاستشكال بأن : صور الموجودات الجزئية ، لا ترتسم فى العقول . انظر الفقرة التالية فى الفهرس .

صفحة

صفحة

فيقول الشيخ محمد عبده تعليقا على ذلك : « هذا قول لا يليق به التمريض ، وممرضه مريض .

وهذا مابه أقول ، من أن الواجب على كل ذى عقل :

أن يذهب إلى النظر فى الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ، ويقيم البراهين القطعية على النفى والإثبات .

ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة قائلا :

« آمنا به ، كل من عند ربنا » ولا يتعسف طريق التأويل ، فإن هذا حال شرحه طويل ، فإنا لا ندرى ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا .

فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين فى العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره » . ٥٠٦

فأين ما يقوله الشيخ عبده ، مما يرويه الدوانى ؟ إن من يروى عنه الدوانى ، ــ وقد آمن بالنص من غير أن يكون عنده شىء إيجابى بخصوص موضوع هذا النص من طريق آخر ، كالعقل مثلا ــ فالتفويض منه فى هذه الحال . معقول ، ومقبول .

أما الشيخ محمد ، فلا يؤمن بالنص ، إلا وعنده رأى جازم من طريق العقل بموضوع المسألة التى عرض لها النص .

فما معنى إيمانه بالنص فى تلك الحال ، إذا كان عنده رأى إيجابى فى الموضوع ، يجوز أن يكون مفاد النص فى الواقع ونفس الأمر على خلافه ؟

وكيف يتلاءم قول الشيخ محمد عبده : « وهذه رتبة الراسخين فى العلم ، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم » ؟

مع قوله بعد ذلك مباشرة :

« ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره » ؟

فإذا كان ما وقفوا عليه بصفاء عقولهم ، هو الحقائق ذاتها ، فما ذا يكونه ما جاءت به النصوص من عند ربهم ؟ إنه لا يجوز أن يكون شيئا آخر غير هذه الحقائق ، وما دامت النصوص تعالج نفس الموضوع الذى انكشفت حقائقه لذوى العقول

صفحة

الصافية وقد جاءت النصوص أداة تفهيم للخلق ، لا أداة تعجيز واستغلاق ، فلماذا تبقى النصوص مبهمة غير محددة ؟

هذا كلام غير مفهوم ! ! ؟

البرهان الذى ينفى الاشتراك فى حقيقة الواجب ، هو نفسه ينفى ، المشاركة فى وجوب وجوده . ٥٠٣

لما ثبت أنه لاواجب إلا ذات واحدة ، فكل ما فى الوجود فهو ممكن ناشىء عن ذاته . ٥٠٤

لو تحقق واجبان لكان مجموعها واجبا . مع أن جزأ هذا المجموع قد تقدم عليه ، فيكون ممكنا . هذا خلف . ٥٠٨

ـ وعندى أن قوله : « إن جزأ هذا المجموع قد تقدم عليه » دعوى تحتاج إلى إثبات ـ

يرى الشيخ محمد عبده أن منطوق قوله تعالى: « لوكان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا » دليل حقيق قطعى . ٥١٣

يقول الشيخ محمد عبده : « قد تقرر أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست أمورا اختيارية ، بل هى من لوازم ذاته لذاته ، ومن مقتضى حقيقته . ٥١٤

الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأن « السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشىء قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده » قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر . ٥٢٤

وفى قوله هذا مجال لتعقيب ، فإنه قبل حدوث الصوت ، يعلم أن صوتا سيحدث ، وبعد حدوث الصوت يسمع الصوت الحادث . وهذا ليس قاضيا بأن للواجب كمالا منتظرا ، بل القول بغير ذلك قلب للحقائق ؛ لأن الصوت غير الموجود لايسمع ، ويكفى فى هذه الحال العلم بأن صوتا سيحدث . ذلك هو الكمال والمطابقة للواقع فى الوقت ذاته .

الشيخ محمد عبده يرى أن الخالقية ليست شأنا حقيقيا من شئون الإله ، حتى تلازم له أزلا وأبدا ، وفى هذا مايفيد فى الرد على القائلين بقدم العالم . ٥٢٧

الانضمام ، والتفارق ، والامتزاج ، والحلول . الخ كلها من خواص الماديات . ٥٣٠

الشيخ محمد عبده يعيب بشدة على الدوانى ، الإسراف فى التأويل . ٥٣٥



فهرس النصوص الإضافية

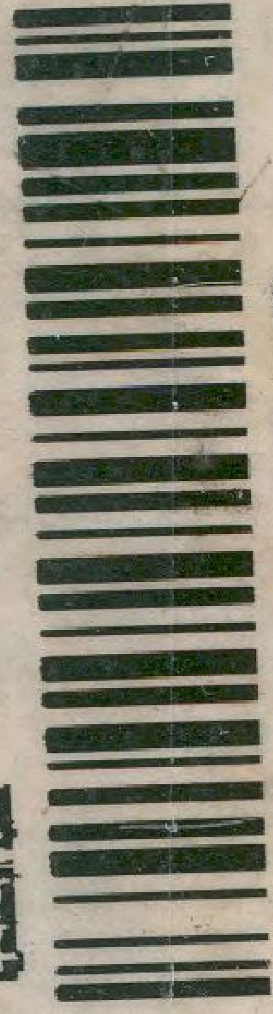
صحيفة النص الإضافى	صحيفة المسألة المعلق عليها بالنص الإضافى	
ص	ص	سطر
٦٦٢	٢	٢١
٦٦٢	٤	١٧
٦٦٢	١٠	٤
٦٦٣	٣٣	١٧
٦٦٤	٥٨	٢١
٦٦٦	٨٤	١٨
٦٦٦	١٥٥	١١
٦٦٧	١٥٦	١٢
٦٦٧	٣٦٢	٩
٦٦٨	٤٣٣	٩
٦٦٨	٤٤٢	٢١
٦٦٨	٤٧٣	١١ ، ١٢ ، ١٣
٦٦٩	٤٧٥	١١
٦٧٠	٤٧٧	١٦
٦٧٠	٤٧٨	٥
٦٧١	٤٩٤	١٦
٦٧١	٤٩٧	١١ ، ١٢
٦٧١	٤٩٧	١٤
٦٧١	٤٩٨	١٠ ، ١١ ، ١٢
٦٧٢	٥١٣	١٥
٦٧٢	٥٣٦	١٩

تصويبات فى الكتاب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٩	٦ - ٧	« لأنا نقول »	« يلزم أن تكون أول السطر ؛ لأنها جواب قوله : ولا يرد عليه . . . الخ »
٦٤	٢	ومعنى كونه أزليا أن يكون الشيء سابقا	ومعنى كون الشيء أزليا أن يكون سابقا
١٤٧	١	ينبي	ينبنى
١٦٨	١٧	وارتباط	وارتباك
٣٦٧	٤	ينفى	بنفى
٣٩٤	٤	عير	غير
٣٩٦	٢١	ظاهرا	ظاهر
٤١٣	٣	و إلى	إلى
٤١٧	١٩	انجز	انجر
٤٤٠	٢٠	الحقِّ	الحقُّ
٥٢٤	٢	جاز حدوث ذلك عند وجوده	جاز حدوث ذلك عند وجوده]
٥٢٤	٩	للخصم أن	[للخصم أن

تصويبات فى المقدمة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٤	٩	هل هو	تحذف
٢٥	٢٠	طرق	طرف
٣٠	١٣	معناها	معناهما
٦٠	٢٠	آراء	آخر



Bibliotheca Alexandrina
03555595